

THÈSE DE  
PARIS.  
1883  
N<sup>o</sup>. 58

UNIVERSITÉ DE FRANCE  
ACADÉMIE DE PARIS

---

# ESSAI SUR LA CROYANCE

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

---

## THÈSE

Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris  
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE  
ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

Le vendredi 27 juillet, à 4 heures du soir

PAR

**CLAUDE GAYTE**

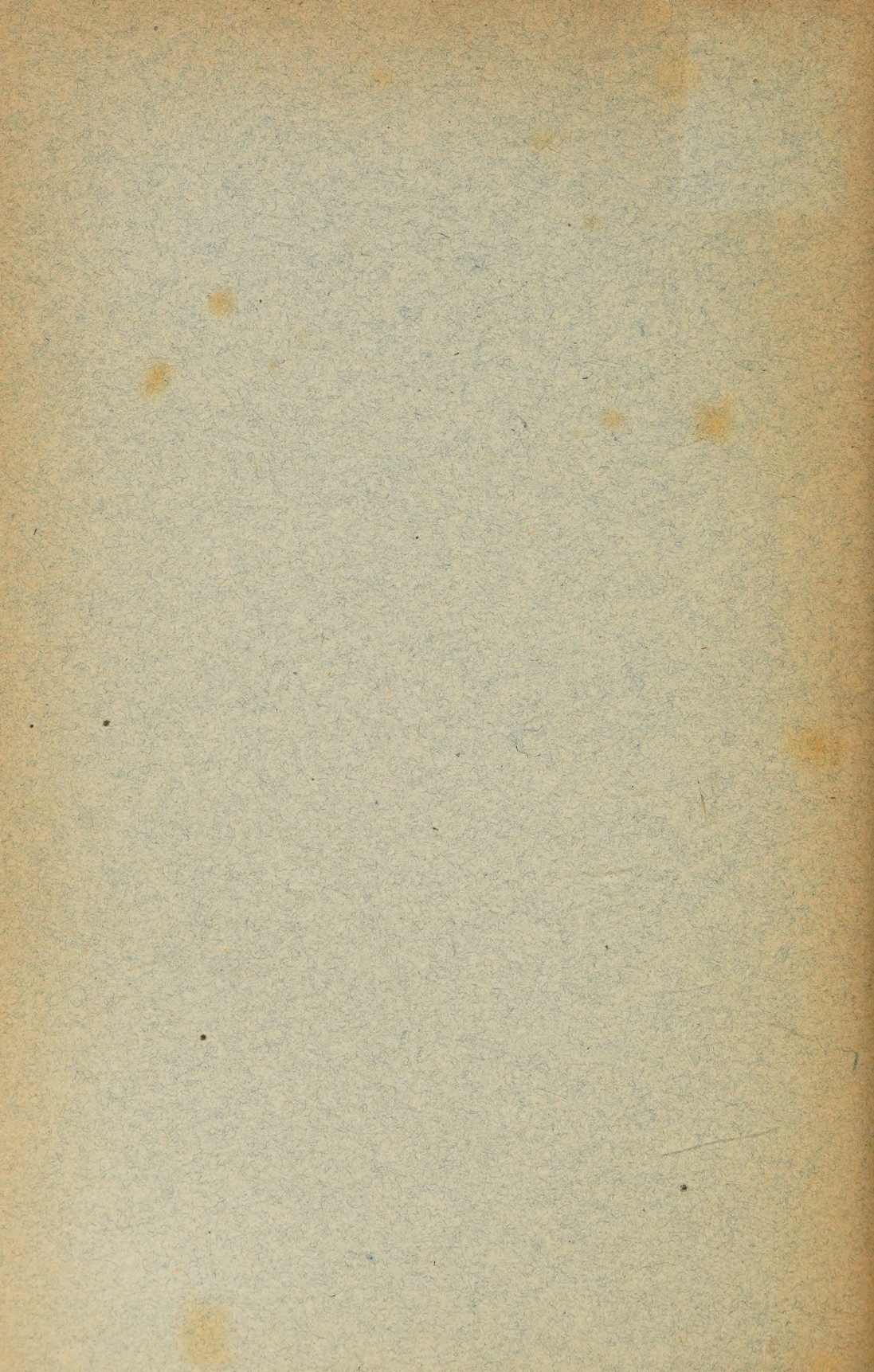
Διὰ πίστεως περιπατοῦμεν  
οὐ διὰ εἶδους.  
2 Cor., 5, 7.

---

PARIS  
IMPRIMERIE DE CH. NOBLET  
13, RUE CUJAS, 13.

---

1883







Digitized by the Internet Archive  
in 2026

UNIVERSITÉ DE FRANCE  
ACADÉMIE DE PARIS

---

# ESSAI SUR LA CROYANCE

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE CRITIQUE

---

## THÈSE

Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris  
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE  
ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le vendredi 27 juillet, à 4 heures du soir

PAR

CLAUDE GAYTE

Διὰ πίστεως περιπατοῦμεν  
οὐ διὰ εἶδους.  
2 Cor., 5, 7.



---

PARIS  
IMPRIMERIE DE CH. NOBLET  
13, RUE CUJAS, 13.

1883



A MONSIEUR A. PUYROCHE

Pasteur de l'Eglise réformée de Lyon.

---

*Témoignage de reconnaissance  
et d'affection.*

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE  
DE PARIS

---

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE :

M. LICHTENBERGER, *Président de la soutenance.*

MM. LICHTENBERGER,  
MÉNÉGOZ,  
MASSEBIEAU.

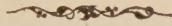


*Examineurs.*

---

La Faculté n'entend approuver ni désapprouver les opinions  
particulières du candidat.

# ESSAI SUR LA CROYANCE



## INTRODUCTION



Il s'est opéré ces derniers temps, dans la philosophie française, un mouvement spéculatif original dont les conséquences peuvent être considérables. Ce mouvement consiste à ramener la certitude à la croyance, c'est-à-dire à substituer à l'antique théorie suivant laquelle l'esprit humain saisit directement la vérité, celle plus récente qui prétend faire, dans la connaissance, une certaine part à la volonté. D'après la première, l'homme sort pour ainsi dire de lui-même, et entre de plain-pied dans ce qui n'est pas lui, ou, mieux encore, il s'efface, il s'anéantit et laisse pénétrer dans son être tout un monde qui n'a rien de commun avec lui ; en un mot, s'il est initié aux mystères de la logique, il peut dire, en toute assurance, sans crainte d'être démenti : « Je sais. » D'après la seconde, l'homme dans tous ses actes, intellectuels, moraux ou pratiques, apporte quelque chose de lui-même, il leur imprime à tous son cachet, les revêt de sa forme, les pénètre de sa nature, et, s'il veut affirmer quelque chose en dehors de lui, il doit se contenter de dire : « Je crois. » L'une

prétend plonger dans l'absolu; l'autre avoue humblement qu'elle se meut dans le relatif, et reconnaît en toute franchise qu'elle ne peut, quelque effort qu'elle fasse, « s'enfuir hors de l'humanité ». L'une voit dans nos jugements un fruit de la nécessité et leur en attribue une valeur d'autant plus grande; l'autre distingue dans nos affirmations et dans nos négations autant d'actes libres, et, par suite, est moins portée à identifier la pensée avec la réalité. La distance qui sépare les deux théories est donc assez grande.

Ce mouvement qui tend à faire dans la connaissance une certaine part à l'arbitraire, au sens philosophique de ce mot, a reçu une vigoureuse impulsion de M. Renouvier. Peut-être ne serait-il pas trop téméraire d'affirmer qu'il en est en grande partie l'initiateur. Esprit d'une pénétration peu commune, d'une force logique remarquable, il a essayé d'introduire en France la philosophie critique de Kant, mais en lui faisant subir de telles modifications, que c'est vraiment un système nouveau qu'il a donné à notre pays. Aussi, le considère-t-on, parmi nous, comme le père du néo-kantisme ou du néo-criticisme. Il a le mérite d'avoir attiré l'attention des penseurs français sur le problème de la connaissance, et, comme son maître, d'avoir fait ressortir la primauté de la raison pratique sur la raison pure. Il a opposé ainsi aux tendances déterministes et utilitaires de notre temps une barrière puissante. Nous savons qu'à ce point de vue, il a exercé sur plus d'un une influence heureuse. On nous a même assuré que les théories particulières qu'il soutient commencent à pénétrer dans l'Université. Elles sont aujourd'hui, en tout cas, discu-

tées, combattues. Des articles de revue les ont fait, ces derniers temps, connaître.

D'autre part, M. Secrétan, dans sa philosophie de la liberté et dans des articles sur le principe de la morale, publiés dans la *Revue de philosophie*, s'efforce, lui aussi, de substituer, à une méthode purement géométrique, une méthode morale, et a été ainsi amené, comme le philosophe français, à attribuer au libre arbitre un rôle considérable dans la formation de nos idées.

Dans la même voie semblent s'engager résolument quelques professeurs distingués. C'est ainsi que nous avons vu récemment M. Brochard, dans une thèse remarquable sur *l'Erreur*, faire du libre arbitre le fondement de la distinction de l'erreur et de la vérité, et se refuser à reconnaître nos affirmations et nos négations comme absolument nécessaires. M. Ollé-Laprune, dans son ouvrage sur la *Certitude morale*, est arrivé, sans doute avec des nuances et aussi, semble-t-il, avec des préoccupations différentes, au même résultat. M. Liard, de son côté, se plaçant à un point de vue historique, dans son beau travail sur Descartes, faisait, à propos de la théorie de ce dernier sur l'intervention de la volonté dans le jugement, ressortir avec force l'insuffisance de la logique pour constituer à elle seule la vérité dans la conscience. M. Boutroux, par une voie différente, est arrivé au même résultat que les penseurs précédents. Dans les phénomènes d'ordre naturel où il semble que la nécessité règne en souveraine, il faut, suivant lui, tenir compte des éléments imprévus qu'apporte la liberté. La pensée, juge de la réalité, ne serait donc pas nécessaire dans ses conclusions, puis-

que cette réalité ne l'est pas elle-même. M. H. Marion, dans son ouvrage qui a eu un si légitime succès : « De la solidarité morale », reconnaît d'une part que la liberté est indémontrable logiquement et ne saurait, par conséquent, comme idée, s'imposer nécessairement à l'esprit. Il la considère comme un postulat de la morale, comme une croyance obligatoire. D'autre part, il a vu clairement que la liberté de nos décisions dépendait de la liberté de nos jugements (1). Ces philosophes ont contribué dans une large mesure à étendre le mouvement inauguré par MM. Renouvier et Secrétan. M. Delboeuf vient, lui aussi, de lui apporter, dans la *Revue de philosophie*, l'autorité de son nom et l'appui de ses connaissances scientifiques.

Le mouvement en faveur de la liberté est donc considérable et ne semble pas devoir se ralentir d'ici longtemps. Cela s'explique. Affirmer est humain, et comment le faire en présence des systèmes nombreux et variés que l'histoire vient de nous révéler, en présence des résultats multiples et contradictoires, pour ne pas dire des tours de force de la logique allemande ? Le scepticisme semblait inévitable. Pour y échapper, il ne restait qu'une ressource : celle de tenter de lui faire sa part, malgré le célèbre apophthegme de Royer-Collard. Nos jugements sont nécessaires, dites-vous ; la pensée est la mesure de l'être. D'où viennent donc vos contra-

(1) M. Caro lui-même reconnaît que, dans les questions de métaphysique, les preuves invoquées, quelque bonnes qu'elles soient, « n'excluent jamais d'une manière absolue l'erreur ni la contradiction, laissant ainsi une certaine place à la liberté qui ne va pas sans un certain choix du vrai » (Philosophes contemporains. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1865).

dictions? L'attention dès lors a été portée sur la formation de nos jugements, et on n'a pas tardé à découvrir que leur nécessité absolue était sujette à caution. C'est ainsi qu'on a été amené à faire une certaine part à la liberté. Le scepticisme auquel semblait aboutir le développement philosophique de la première moitié de ce siècle est, de cette façon, concilié avec la tendance à affirmer inhérente à la nature humaine. Le mouvement actuel ressemble beaucoup au probabilisme qui a succédé aux grands systèmes dogmatiques de la Grèce, avec cette différence toutefois qu'il a une valeur philosophique bien plus grande. Nous sommes certains, mais notre certitude est nôtre; nous ne savons pas, mais nous croyons. Telle en est la formule.

Cette théorie nous a frappé, lorsque, pour la première fois, nous en avons lu l'exposition dans quelques articles de la *Critique philosophique* de M. Renouvier. Prenant pour point de départ les travaux de ce philosophe, et ceux plus récents de MM. Brochard et Ollé-Laprune, nous voudrions analyser, exposer librement, telle que nous la comprenons, cette philosophie nouvelle de la croyance. Nous n'avons pas la prétention de présenter à la Faculté sur ce sujet un travail complet. Bien des questions que nous ne pouvons traiter pour plusieurs raisons devront être écartées. Nous avons voulu nous rendre compte d'une théorie qui ne nous semble pas manquer de profondeur. Nous ne pouvons affirmer que nous soyons arrivé à des résultats qui nous satisfassent pleinement. Il reste pour nous bien des points obscurs à élucider, bien des difficultés à surmonter. Il ne faudra donc pass'étonner de l'incertitude

de nos conclusions. Nous serons heureux, si, après une attention soutenue, nous méritons que nos critiques nous rendent ce témoignage que nous avons compris le problème de la croyance dans toute sa portée.

---

## CHAPITRE I

### L'HISTOIRE

Les problèmes s'éclairent par l'histoire. La manière même dont la pensée contemporaine les pose, comme celle dont elle les résout, dépend en une grande mesure des spéculations antérieures. Chaque époque a un caractère particulier, une tournure d'esprit spéciale, une façon de penser qui est bien la sienne, qui ne ressemble à aucune autre, en un mot, une âme propre dont on peut reconnaître la marque dans toutes ses manifestations, mais qui cependant est dans une relation intime avec l'âme de l'époque précédente. Le présent ne peut être bien compris que dans le passé, comme le passé dans le présent : ils s'expliquent l'un par l'autre. Avant donc d'exposer la théorie de la croyance, sous la forme qu'elle a revêtue ces derniers temps, il convient, nous semble-t-il, d'en rechercher les racines historiques.

C'est à Descartes qu'il faut faire remonter l'origine du système qui nous occupe. Le premier entre les philosophes modernes, il a posé sérieusement la question de la certitude, et la voie qu'il a suivie pour la résoudre devait inévitablement, un jour ou l'autre, conduire aux théories actuelles de la croyance.

Peu satisfait des résultats de la dialectique scolastique, Descartes veut arriver par lui-même à la vérité,

et, dans ce but, il pose comme moyen le doute universel, le doute qui n'épargne pas même les notions les plus claires : les mathématiques ; les réalités qui semblent incontestables : les phénomènes extérieurs. Il le fera porter jusque sur les fonctions de l'intelligence, parce que « Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pensons le mieux connaître (1). » Voilà le doute et le doute universel placé à la base de la philosophie. Comment est-il possible ?

Descartes réduit toutes les facultés humaines à deux : l'une, l'entendement, consiste à sentir, à imaginer, à concevoir des choses purement intelligibles ; l'autre, la volonté par laquelle nous désirons, nous avons de l'aversion, nous assurons, nous nions, nous doutons (2). L'entendement conçoit seulement les idées des choses, la volonté les assure ou les nie (3). Ces deux éléments : intellectuel et volontaire, sont réunis dans le jugement, tout en restant indépendants l'un de l'autre. L'intelligence est la source des idées, la volonté accorde ou refuse à celles-ci son consentement (4). Que les idées soient nettes ou confuses, claires ou obscures, l'homme est toujours libre de les affirmer ou de les nier, il l'est jusqu'à pouvoir refuser son adhésion aux idées revêtues du caractère de l'évidence, et, s'il l'accorde, ce n'est

(1) *Les principes de la philosophie*, § 5.

(2) *Les principes de la philosophie*, § 32.

(3) Méditation IV.

(4) *Lettres*, t. X, p. 102. Ed. V. Cousin.

encore point nécessairement, mais librement. Sans doute, « d'une grande clarté dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté (1), » il n'en reste pas moins vrai que, malgré cette inclination, nous avons toujours la faculté, bien que moralement cela soit difficile, d'affirmer ou de nier une même chose (2). C'est un mérite de s'attacher au vrai, même lorsqu'il apparaît clairement et s'impose par lui-même (3). Cette forte inclination de la volonté à s'attacher à l'évidence, loin de gêner le libre choix de l'homme, le favorise au contraire : car la croyance est d'autant plus libre qu'il y a moins d'indifférence dans la volonté (4). Tous nos jugements ont donc un caractère volontaire. Une idée ne devient fausse ou vraie qu'avec l'affirmation ou la négation. La volonté domine l'entendement ; elle accorde ou refuse sa sanction à ses arrêts ; elle fait l'erreur ou la vérité ; elle constitue, au point de vue de l'homme, subjectif dirait-on aujourd'hui, la réalité (5).

Ce rôle, déjà considérable de la volonté en l'homme, est plus grand encore en Dieu. Dans l'Être parfait, elle ne se distingue pas de l'entendement. C'est elle qui crée dans l'intelligence divine les idées et les réalise : impossible de distinguer un intervalle de temps quelconque entre l'apparition de l'idée et sa réalisation : les deux faits sont simultanés, mieux encore, identiques. « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de

(1) *Lettres*, t. IX, p. 170.

(2) *Lettres*, t. VI, p. 134 ; Méditation IV.

(3) *Les principes*, § 37 ; *Lettres*, t. IX, p. 170.

(4) Méditation IV ; *Objections et réponses*, VI, p. 349.

(5) Liard, *Descartes*, p. 143.

créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* (1).» L'essence divine est la liberté. Dieu est donc ce qu'il veut ; il est l'auteur de l'essence des choses aussi bien que de leur existence. Les vérités éternelles et nécessaires, au point de vue de l'homme, sont contingentes au regard de Dieu. Elles dépendent de lui, comme les autres créatures (2). Elles n'ont ce caractère de vérité et d'éternité qui les distingue que parce que Dieu les a voulues (3). « Que cela vous semble dur ou mou, répond Descartes (4), à ceux que cette hardiesse pourrait effrayer, il m'importe fort peu ; pour moi, il me suffit que cela soit véritable. » Les vérités mathématiques, les lois de la nature, les lois de l'esprit ne sont donc pas absolument nécessaires, éternellement déterminées ; elles ont une cause et une cause libre, elles ont un commencement, sinon en fait, du moins logiquement.

Au point de vue métaphysique, comme au point de vue psychologique, le doute méthodique, c'est-à-dire la suspension de l'esprit aussi prolongée que le penseur le veut, est donc possible ; il est le parti pris de la volonté de se défier, malgré les penchants naturels de l'homme, de tout ce qui apparaît comme certain. La volonté est donc à la base de la philosophie cartésienne. Ce fait seul suffit pour faire de l'auteur des *Méditations* le père des théories modernes de la croyance.

Voilà donc notre philosophe enfermé, par un acte de volonté, dans un doute universel. Comment va-t-il en

(1) *Lettres*, t. VI, p. 132, 307, 308.

(2) *Lettres*, t. VI, p. 109.

(3) *Objections et réponses*, VI, p. 349 ; *Lettres*, t. VI, p. 132.

(4) *Objections et réponses*, V, p. 287.

sortir ? C'est ici que se trouve le vice radical du système de Descartes. C'est la volonté qui a mis en suspicion tous les jugements humains, toutes les lois, celles de l'esprit aussi bien que celles de la nature, toutes les vérités jusque-là universelles et nécessaires, c'est elle qui a soulevé ce doute surhumain, il semble donc que ce serait à elle de lever cette suspension d'esprit dont elle est cause, et de faire disparaître ce doute qu'elle a créé. Un acte libre peut-il en effet être atténué dans ses conséquences autrement que par un acte libre ? Je veux douter, malgré mes inclinations qui me portent à croire et dont j'ai parfaitement conscience. Quelles raisons plus puissantes, quels mobiles plus pressants que ceux-là anéantiront en moi la volonté de douter ? Je le veux, rien n'est capable de suspendre une telle affirmation, si ce n'est cette autre affirmation : je ne le veux plus.

D'autre part, Descartes, ayant fait porter le doute sur tout, est seul avec son doute, seul avec sa liberté. Invoquera-t-il la clarté avec laquelle une idée se présente à son esprit, la nécessité logique ? Mais tout cela a été frappé de suspicion. Il ne peut pas invoquer de tels motifs, puisque lui-même, d'avance, par un acte libre, le doute, y a volontairement renoncé. Enfermé dans un scepticisme voulu, Descartes ne pouvait en sortir que par un effort volontaire, par un acte de liberté. C'est ce qui n'est pas arrivé. Il oublie bientôt l'origine de son doute, et, au lieu de le détruire dans sa *racine* même, il va en chercher le remède dans ce qui n'a avec lui qu'un rapport indirect et ne peut qu'imparfaitement le guérir. Il doute, et il en a conscience. Douter, c'est penser, et il pose alors le fameux : « Je pense, donc je

suis. » Sa pensée, à ses yeux, est inséparable de l'existence. « Je suis, j'existe, dit-il (1), cela est certain; mais combien de temps? Autant de temps que je pense. »

L'aphorisme cartésien : « Je pense, donc je suis, » peut être interprété de différentes façons. Si l'auteur des *Méditations* a voulu simplement constater, et cela est peu probable, le fait immédiat qu'il pense, un phénomène pur dont la durée dépasse ou ne dépasse pas le moment même où elle apparaît dans la conscience, suivi de cet autre phénomène interne qui a tous les caractères du premier : j'existe, il est inattaquable et échappe entièrement aux prises du scepticisme. Les sceptiques n'ont jamais en effet mis en doute les phénomènes conscients immédiats. Dans ce cas, nous n'avons pas fait un seul pas dans la recherche du vrai. Mais si, et c'est bien là le sens de la proposition de Descartes, du phénomène : je pense, il a voulu conclure à un moi nouménal, c'est-à-dire de l'accident à la substance, nous avons là un raisonnement, un argument logique. Qu'est devenu alors ce doute qui devait porter jusque sur les conséquences que l'esprit peut tirer d'une idée clairement conçue, qu'elle soit objective ou subjective, sur cette forme de raisonnement qui consiste à déduire d'une notion tout ce qu'elle renferme? Le Dieu trompeur a-t-il donc tout à coup disparu? Descartes oublie ici, sans contredit, son scepticisme volontaire; il raisonne après avoir mis en suspicion les formes du raisonnement. Et encore faut-il ajouter que l'argumentation est fort contestable. Si le moi qui pense est le moi substantiel,

(1) Méditation II.

c'est-à-dire simple, un, existant en soi, il est illégitimement déduit d'un phénomène pur. Du fait immédiat de la pensée on ne peut rien conclure, si ce n'est le fait immédiat, et nullement une substance déterminée, un moi avec des attributs (1). Quoi qu'il en soit de la valeur du *cogito ergo sum*, il n'en est pas moins vrai que l'ana-

(1) Dans l'école spiritualiste, on pose comme un axiome de logique la nécessité avec laquelle l'esprit conclut du phénomène au noumène, de l'accident à la substance. Un ciel phénoménal, c'est-à-dire apparent, suppose nécessairement, dit-on, un ciel nouménal, réel. On entend sans doute par là que le ciel qui tombe sous les sens n'est pas le même que celui qui est soumis au calcul. Or, d'où vient la différence? Apparemment de ce qu'en l'homme il y a deux choses : les sens et la raison, et que, suivant que le ciel est envisagé sous l'un ou l'autre de ces points de vue, il apparaît sous une forme ou sous une autre. Mais, au point de vue philosophique, métaphysique, le ciel de la raison est un phénomène aussi bien que le ciel des sens. Seulement, suivant une forme de notre esprit, nous attribuons la réalité à ce qui vient de la raison et l'apparence à ce qui tombe sous les sens. A ce mot de réalité, on donne le nom de noumène, et de phénomène à celui d'apparence, transportant ainsi des termes du domaine philosophique dans le domaine pratique, sans se demander si cela est légitime. Si nous affirmons qu'il y a un ciel apparent, c'est sans doute parce que nous connaissons le ciel réel et qu'ainsi nous concluons de la réalité à l'apparence, et non point de l'apparence à la réalité, comme le veulent ceux qui trouvent légitime de déduire la substance de l'accident. De plus, si par accident et par phénomène on entend *quelque chose* qui arrive ou qui apparaît sous une certaine forme, il est bien évident que la notion même implique que, la forme disparaissant, le *quelque chose* reste. Mais ce qu'il faudrait établir, c'est la notion même et cela est fort difficile. Si nous ne pouvons pas aller au delà de nos sensations, de quel droit établir que derrière ces sensations se cache une réalité, une substance qui nous échappe ? Pour que l'accident implique la substance au sens philosophique du mot, il faut de toute nécessité que cet accident soit une forme de cette seule substance. Or, peut-on citer un seul phénomène qui ne soit pas une relation ? Voici une sensation. Elle ne peut se produire, semble-t-il, sans une excitation extérieure, et sans une réaction intérieure. Dans ce cas où est la substance ? Est-elle dans l'organisme ou dans le mouvement externe ? M. Herbert Spencer dit : Le relatif suppose l'absolu. Au point de vue de la pensée soit, mais de la réalité, non. De ce que les phénomènes existent conditionnés par d'autres phénomènes, nous ne voyons nullement que nous soyons obligés de conclure qu'il y a une existence absolue, sans condition.

lyse y découvre un raisonnement latent, une déduction inconsciente. Cela nous suffit pour établir que Descartes est resté infidèle à son doute. La seule solution possible de ce doute hyperbolique était, reconnaissant qu'il avait son origine dans un acte volontaire, de l'étouffer par un autre acte volontaire, de se rendre à lui-même, librement, par un acte de foi, la confiance qu'il s'était retirée lui-même. Il aurait mis ainsi son système, dans sa base, à l'abri des attaques des sceptiques.

Le premier principe de sa philosophie posé, Descartes cherche à s'en expliquer la certitude. « Ayant remarqué, dit-il (1), qu'il n'y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement, et fort distinctement, sont toutes vraies. » L'évidence est donc le criterium de la vérité : tout ce qui est évident est vrai. Le rôle de la volonté consiste dès lors à adhérer librement aux idées claires et distinctes, et, de cette façon, non seulement elle n'est pour rien dans la formation de la vérité métaphysique, objective, mais aussi de la vérité psychologique, subjective. Un jugement est évident par lui-même ; il se présente dans la pensée comme nécessairement vrai, et lui refuser son assentiment est, quoi qu'on en ait, manquer à la vérité. Dans le système cartésien, il y a donc un dualisme irréductible : d'un côté l'entendement, dont le caractère essentiel est d'être passif ; de l'autre, la volonté à

(1) *Discours de la méthode*, 4<sup>e</sup> partie.

laquelle appartient l'action ou plutôt la décision. L'un reçoit en lui les idées ou les conçoit, l'autre en est réduit à l'unique rôle d'attendre patiemment que l'évidence illumine le premier, puis de la voir et de la sanctionner. Cette évidence est du domaine de l'entendement seul ; elle existe avant l'affirmation, c'est-à-dire avant l'acte de volonté. On a beau nous dire que les idées, avant d'être affirmées, ne sont ni vraies, ni fausses, il n'en résulte pas moins qu'elles le sont, puisqu'elles sont revêtues, avant toute affirmation, du caractère évidentiel ou non. Être évident ou non, vrai ou faux, étant des termes absolument synonymes, ce n'est que par une méprise singulière que Descartes a pu croire que les idées, au regard de la vérité, sont, avant l'assentiment ou le refus de la volonté, absolument neutres. Il y a là une sorte de contradiction. D'un côté, en effet, les idées ont la propriété d'être évidentes ou non, c'est-à-dire vraies ou fausses, de l'autre elles ne sont ni vraies ni fausses avant l'affirmation ou la négation. Nous ne savons comment accorder ces thèses contraires. La pensée se développe, travaille, agit et va à la vérité, sans la volonté. Ce n'est point la volonté qui, pénétrant dans l'intelligence, bouleverse ce monde d'idées, fait sortir des profondeurs de l'inconscient celles qui lui plaisent ; ce n'est pas elle qui fait la vérité. La liberté est superficielle, elle n'enfante pas le vrai, après l'avoir reconnu, elle l'approuve ou le désapprouve.

L'évidence d'une idée, la clarté et la distinction avec lesquelles elle se présente dans la conscience, c'est-à-dire l'absence d'une contradiction interne, voilà le

vrai, d'après le système de Descartes. On peut se demander dès lors si tous les possibles sont vrais; car, en tant qu'ils sont possibles, ils ne renferment aucune contradiction (1). Tous ont-ils donc été réalisés? Si non, comment le reconnaître? Par l'expérience? Mais alors l'évidence n'est plus le criterium de la vérité, et, pour qu'une chose soit vraie, il ne suffit pas qu'elle soit logique. Et d'ailleurs, quelle sera la garantie de l'expérience mise en suspicion par Descartes? La logique? Nous voilà alors enfermés dans un cercle vicieux. L'expérience vient appuyer la logique, et la logique, l'expérience.

D'un autre côté, si tous les possibles ont été réalisés, la contradiction entre dans le monde, et la raison perd ses droits. Pour éviter cette conséquence nécessaire, il ne restera plus qu'un refuge, celui de trouver une idée fondamentale, assez vaste pour enfermer dans son sein tout un monde, assez déterminée pour exclure les contraires, puis la développer, et construire l'univers en la prenant à la fois comme point d'appui et comme fil conducteur. La déduction logique y régnera en maîtresse. La volonté, dont l'unique rôle était de donner à l'évidence une adhésion obligée, sera supprimée comme inutile; elle n'interviendra même pas pour expliquer l'erreur; car celle-ci aura perdu tout sens. C'est ce qu'a fort bien compris Spinoza. Comme Descartes, le philosophe hollandais affirme que les idées claires et distinctes sont vraies et revêtues en elles-mêmes d'une certitude qui s'impose. Ayant une essence, une nature

(1) Liard, *Descartes*, p. 174.

déterminée, elles enveloppent d'elles-mêmes l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire sont voulues ou non voulues, nécessairement (1). La volonté n'est pas une essence indépendante de l'idée qui s'ajoute à elle suivant son bon plaisir en l'affirmant ou la niant; c'est une seule et même chose. La volonté et l'entendement se confondent absolument : l'une n'est pas, comme le croyait Descartes, plus étendue que l'autre. Suspendre son jugement, ce n'est point faire acte de liberté, c'est ne pas percevoir « d'une façon adéquate l'objet de son intuition (2) », et le doute « n'est autre chose que la suspension de l'esprit sur une affirmation ou une négation qu'il prononcerait sans hésiter, s'il n'ignorait quelque chose dont le défaut rend sa connaissance imparfaite (3). » Il n'est donc, en somme, que l'absence, la privation de l'idée vraie, une ignorance, et n'a point le caractère positif que lui donnerait un acte de volonté. Quant aux idées fausses, nécessaires comme tous les modes de la pensée, elles ne sont, elles aussi, que des privations, et n'ont en elles rien de positivement faux (4). Comme les idées claires et distinctes, elles sont des modes de l'entendement divin. Elles en diffèrent seulement en ceci : c'est qu'elles sont les idées de Dieu non « en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence, mais en tant qu'il a en même temps l'idée d'une autre chose (5), » tandis que les secondes sont des idées de Dieu, « en

(1) *Ethique*, part. 2, prop. 43, 48, 49. Trad. E. Saisset.

(2) *Ethique*, part. 2, prop. 49.

(3) *De la réforme de l'entendement*, p. 331.

(4) *Ethique*, part. 2, prop. 17, schol.; 33, 35.

(5) *Ethique*, part. 2, prop. 11, coroll.

tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine, ou bien en tant qu'il en constitue l'essence. »

L'erreur, loin d'être une création volontaire, est une perception, mais une perception confuse, une connaissance, mais une connaissance imparfaite. L'idée fausse n'est donc fausse qu'au point de vue de l'esprit humain, mais elle est vraie au point de vue de Dieu. Le doute et l'erreur ne diffèrent donc pas essentiellement : tous deux sont des connaissances confuses, incomplètes : ils sont une privation. La seule différence appréciable consiste en ce que l'idée mutilée qui constitue le doute peut, si l'on procède avec ordre dans ses recherches (1), se transformer en idée claire et distincte, tandis que l'idée mutilée qui forme le fond de l'erreur ne peut en aucune façon devenir claire et distincte. La volonté n'a donc de part ni dans l'erreur, ni dans le doute, ni dans la certitude. Une idée est fausse, douteuse ou certaine par elle-même. Prétendre opposer sa volonté à sa pensée, c'est confondre les mots avec l'idée, et les affirmations et les négations contraires à la pensée sont purement verbales (2). Pas de criterium de la vérité et de l'erreur. « De même que la lumière se montre soi-même et avec soi montre les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son criterium, et elle est aussi celui de l'erreur (3). » Par cela seul qu'on a une idée vraie, on sait qu'on a une telle idée, « la vérité étant à elle-même son propre signe (4). »

(1) *De la réforme de l'entendement*, p. 331.

(2) *Ethique*, part. 2, prop. 49, schol.

(3) *Ethique*, part. 2, prop. 43, schol.

(4) *Ethique*, part. 2, prop. 43.

On le voit, dans ce système tout intellectualiste, où l'évidence logique domine en souveraine, aucune place n'est faite à la croyance. Les idées s'enchaînent les unes les autres avec une rigoureuse nécessité. Elles suivent leurs lois propres, et leur apparition dans la conscience trouve sa cause non dans une volonté libre, mais dans l'essence même de l'âme humaine. L'homme n'est plus qu'une intelligence pure, et tout ce qui est pensé est revêtu d'un certain caractère de vérité. Toutes nos conceptions, étant nécessaires, sont vraies, et ce que nous appelons erreur n'est qu'une idée confuse. Pas de différence essentielle entre le vrai et le faux. Tel est le résultat de cette expulsion violente de la liberté de l'entendement humain.

Malebranche, moins hardi que Spinoza, s'en tient pour les grandes lignes à la théorie du maître. L'entendement perçoit des rapports et son rôle est ainsi purement passif. La volonté affirme et nie, se repose ou ne se repose pas dans ce que l'entendement lui représente (1). L'intelligence garde donc son activité propre; elle fournit les idées, les met en mouvement, les représente à la conscience. Mais en tant que passive, elle ne les fait pas elle-même surgir des profondeurs de l'inconscient. Aussi, arrive-t-il que, lorsqu'elle ne perçoit plus de rapport, la volonté, bien que libre, est forcée en fait d'acquiescer; car elle ne peut s'agiter dans le vide et ne saurait vouloir sans connaissance (2). C'est ce qui se produit dans le cas de l'évidence. La volonté ne trouve donc pas elle-même les idées, les motifs de

(1) *Recherche de la vérité*, l. I, ch. II, § 1.

(2) L. c., l. I, ch. II, § 2.

croire; elle accorde ou refuse sa sanction. Par la précipitation avec laquelle elle porte ses jugements, elle est seule cause de l'erreur (1). La vérité venant du dehors, lui refuser l'assentiment de la volonté, lorsqu'elle apparaît évidemment, c'est commettre un acte immoral. Car elle se présente toujours avec un caractère impératif; elle parle intérieurement et des « reproches secrets de la raison », « une peine intérieure » accompagne toujours notre désobéissance (2). La vérité est donc, dans une certaine mesure, du domaine de la conscience. C'est là le seul pas que Malebranche ait fait sur Descartes, et encore n'est-il pas très grand. Il a reproduit en somme tel quel le système du maître; il n'en supprime aucun défaut. Nous n'avons pas encore l'idée affirmée librement comme certaine, comme évidente, comme vraie; nous en sommes toujours à l'idée certaine, évidente, vraie en elle-même à laquelle la volonté adhère sans lui rien apporter de nouveau.

L'école cartésienne n'a donc pas aperçu dans sa plénitude le rôle de la croyance. Car la volonté n'est point, à son point de vue, constitutive de la certitude; elle accorde ou refuse son adhésion, tout en reconnaissant dans son for intérieur que les idées qui sont proposées à sa sanction sont vraies ou fausses. La vérité s'impose du dehors à l'entendement passif; elle est, dans sa formation, entièrement objective et ne renferme aucun élément subjectif; elle est quelque chose d'extra-humain. C'est pour cette raison sans doute que le rôle de la volonté consiste uniquement à accorder ou à refuser

(1) L. c., l. I, ch. V, § 2.

(2) L. c., l. I, ch. II, § 4.

son adhésion aux idées que lui propose l'entendement.

Avec Kant la philosophie démêle clairement dans la vérité l'élément humain qu'elle renferme, et la certitude absolue fait place dès lors à la certitude relative. Descartes avait mis en lumière ce grand fait : que la volonté est libre d'adhérer ou non aux idées contenues dans l'entendement, idées qui toutes proviennent de Dieu ou de l'expérience. Kant fait un pas de plus. Par une analyse serrée de l'intelligence humaine, il démontre que celle-ci est un ensemble de formes constitutives, qu'elle a une nature qui est bien sienne et qu'elle imprime aux objets ou aux idées. L'entendement humain est donc actif. Dès lors, la formation de la vérité dans la conscience, purement objective dans Descartes et dans Malebranche à cause de la passivité de l'intelligence, devient, avec Kant, subjective, une sorte de création. L'entendement imprimant sa forme à tout ce qu'il conçoit, la connaissance ne saurait être absolue, elle est nécessairement relative à l'entendement qui la produit, en un mot, elle est humaine.

Le caractère humain de la vérité reconnu, il doit s'ensuivre une certaine défiance à l'égard de sa réalité objective, et, pour l'affirmer, il faudra faire acte de foi, de volonté. Toutes nos connaissances sont donc, en somme, des croyances. Et, par croyance, Kant entend « un fait, un événement intellectuel, qui peut reposer sur des raisons objectives, mais qui requiert aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui juge (1) ». Il y a donc dans la croyance deux éléments : l'élément

(1) *Critique de la raison pure*. Trad. Tissot, t. II, p. 430.

objectif et l'élément subjectif, et, suivant la part de l'un ou de l'autre, elle prend les noms de conviction ou persuasion, d'opinion, de foi ou de science. Ce qu'on entend ordinairement par certitude n'est que la croyance qui vaut pour tout le monde, c'est-à-dire conforme aux lois universelles de l'entendement. Les catégories sont donc le fondement de la croyance scientifique.

A côté de la science, il y a la pratique. Quelle en sera la base ? Si par pratique il faut entendre tout ce qui se rattache au libre arbitre « comme principe ou comme conséquence (1) », ce sera le sens moral. La pratique postule Dieu et la vie future. Nous affirmerons donc nécessairement ces deux idées, et, pour ébranler cette foi, il faudrait tout d'abord renverser les principes moraux. La foi en l'existence de Dieu et en une autre vie est donc indissolublement unie au sentiment moral, et, pour perdre l'une, il faudrait perdre l'autre. Mais qu'on le remarque, cette foi dont nous parlons repose sur un principe subjectif, le sens moral, et c'est ce dernier qui constitue la certitude, qui lui donne toute sa valeur ; en dehors de lui, elle ne saurait en avoir. C'est donc le sentiment moral inhérent à la nature humaine elle-même qui dit : Il y a un Dieu, il y a une vie future. La certitude, loin d'avoir sa raison d'être dans l'idée elle-même venant du dehors, sort au contraire des profondeurs de notre nature ; elle est notre nature ; l'idée n'est certaine que parce qu'elle est une partie de nous parce qu'elle est nous. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, a dit Jésus, car ils verront Dieu ». Nous

(1) L. c., t. II, p. 411.

ne voyons que ce que nous sommes, et les idées qui nous paraissent certaines sont celles qui ont passé pour ainsi dire par nous-mêmes et se sont revêtues de nous-mêmes.

Maine de Biran est arrivé à peu de chose près au même résultat que Kant. D'après ce philosophe, le fait primitif qui sert de base à la science de l'homme est « tout entier dans le sentiment simple et identique de cause à effet (1) ». Pour que l'homme prenne conscience de lui-même, pour qu'il devienne *moi*, il faut que l'âme librement détermine « une première relation, un effort ». Elle se manifeste alors comme « force moi (2) ». Cet effort conscient, voulu, libre, est ce qui constitue le moi, et celui-ci n'existe qu'avec celui-là, il ne le précède ni ne le suit : l'un cessant, l'autre ne saurait persister (3). Dans l'état de sommeil où tout effort volontaire cesse, l'âme, tout en existant, n'est plus le moi, elle n'est plus une personne (4).

Ce fait primitif « de la conscience ou du moi » suppose un double principe nécessaire : 1° l'activité absolue d'une substance ou force : l'âme ; 2° une résistance ou inertie absolue d'une autre substance : le corps. « Nous croyons à ces deux existences ; nous sommes certains qu'elles restent, qu'elles durent quand tout effort, toute résistance s'évanouit avec le moi, quoique nous n'ayons aucune idée de cet absolu, hors du sentiment et de la connaissance présente (5). » L'âme substance, le corps

(1) Œuvres inédites. *Nouveaux essais d'anthropologie*, t. III, p. 447.

(2) L. c., p. 477.

(3) L. c., p. 519.

(4) J. Gérard, *Philosophie de Maine de Biran*. Fragments inédits, p. 78.

(5) *Fragments*, p. 32.

substance sont les principes « *prius natura* » de toutes les modifications qui arrivent dans l'homme. Nous ne les connaissons pas en dehors des déterminations actuelles, comme substances, mais nous croyons à leur existence, sans les connaître, nécessairement, en vertu de notre nature même. Il y a plus, nous ne pouvons concevoir aucun mode, aucune relation, aucune action, aucun phénomène sans que, par un acte nécessaire de notre esprit, nous les rapportions à une substance quelconque. Nous croyons à l'être en soi aussitôt qu'un fait se pose. Les termes d'être, de substance, de force, de durée, d'espace et d'absolu, « expriment ou déterminent l'objet de cet acte primitif de notre esprit que nous appelons croyance, qui se joint à tout ce que nous pouvons apercevoir en nous, et percevoir et connaître au dehors, sans que rien de ce qui est ainsi conçu ou connu puisse en être déduit ou dérivé par ordre de génération (1). » Les êtres qu'expriment ces idées sont donc des éléments constitutifs de la connaissance, et en tant que constituant la connaissance, ils ne sauraient être connus, ils sont objets de croyance (2).

Il faut donc distinguer entre le système de nos connaissances et le système de nos croyances : l'un, formé de relations, objet de la science et où le raisonnement a sa place ; l'autre, composé de principes primitifs, universels et nécessaires, et, à cause de cette universalité et de cette nécessité même, échappant à toute recherche scientifique. « Croire n'est pas savoir. Ce que notre esprit croit universellement et nécessairement, il ne l'a

(1) *Fragments*, p. 35.

(2) *Nouveaux essais*, p. 433 ; *Fragments*, p. 36, 45, 57.

pas fait ; or il ne sait pas ce qu'il fait ou peut faire (1).» La croyance, dont le caractère principal est d'être nécessaire, est ainsi à elle-même sa propre autorité, son propre criterium (2). C'est par elle que nous ajoutons à des propositions particulières le caractère universel. Impossible de déduire de faits individuels les croyances universelles et nécessaires, mais c'est parce qu'il y a en nous un principe de croyance que nous nous élevons jusqu'à elles. De même de l'être universel, à supposer qu'il fût concevable, on ne saurait tirer par voie de déduction aucune connaissance particulière (3). Il n'y a donc pas de rapport logique entre le fait particulier : je pense, et l'être absolu, indéterminé : je suis. Le premier n'est que l'occasion de la croyance nécessaire au second. Mais il n'y a pas de relation sans être absolu. La croyance qui a pour objet cet être absolu est donc la base de la connaissance, elle en est le principe, elle est le fondement de la science humaine. Cette croyance a son siège dans le moi. « C'est le moi qui croit, qui affirme, qui juge (4). »

Le moi ne se saisissant comme moi que dans une relation première et ne pouvant pas aller au delà de cette relation, on comprend difficilement comment il peut affirmer, juger et croire. S'il est identique à la substance, on ne voit pas bien clairement qu'il soit lui-même le sujet et l'objet de sa croyance. Mais nous n'avons point à faire ici l'examen de la théorie du moi

(1) *Nouveaux essais*, p. 433.

(2) *Fragments*, p. 58.

(3) *Fragments*, p. 65.

(4) *Fragments*, p. 58.

d'après Maine de Biran. Ce qui ressort de tout ceci, c'est qu'à côté de tout phénomène, interne ou externe, comme parallèle, il y a cet autre fait : la croyance qui a la substance pour objet. Comment la croyance apparaît-elle dans la conscience ? Nous en avons saisi l'occasion, à savoir, le premier effort voulu de l'homme ; mais nous n'en avons point encore découvert la cause. Ce n'est point un fait logique, nous l'avons vu ; ce n'est pas davantage un fait volontaire, puisqu'il est nécessaire. Tout ce que Maine de Biran en dit, c'est qu'il est un résultat primitif « des lois constitutives mêmes de l'esprit humain ou des lois inhérentes à sa nature (1). » Il appuie surtout sur la nécessité de la croyance ; il fait même de cette nécessité le caractère essentiel de la croyance. Si l'on se rappelle que c'est le moi qui *croit* et qu'il n'est moi que dans l'effort libre, qu'il est par conséquent essentiellement volonté, liberté, on comprendra difficilement que le moi croie nécessairement, que la croyance soit nécessaire. Il y a certainement dans la théorie de Maine de Biran un point obscur que nous ne parvenons pas à élucider. On pourrait encore invoquer ce fait que des philosophes considérables, loin d'affirmer nécessairement la substance, la nient radicalement, et bien d'autres arguments encore, le phénomène de la réflexion par exemple, dont l'effet incontestable est de briser toutes les nécessités. Mais nous nous réservons de revenir plus tard à la théorie de la croyance nécessaire et d'en examiner la valeur. Nous ne voulons pour le moment retenir que ceci : c'est qu'à

(1) *Fragments*, p. 27.

la base des connaissances humaines il y a un fait psychologique : la croyance, qui ne tombe point sous les lois de la logique, qui est, pour ainsi dire, inévidente, qui est une affirmation pure, nécessaire il est vrai, mais d'une nécessité qui a sa source dans la nature humaine. Les idées qu'elle a pour objet, loin d'être revêtues d'une force intrinsèque qui fait qu'elles s'imposent, puisent au contraire dans l'homme lui-même leur énergie propre. Il y a donc dans la croyance quelque chose d'humain, si toutefois on peut appeler humain ce qui n'est point une œuvre du libre arbitre. En résumé, Maine de Biran met la croyance à la base de nos connaissances, mais il ne l'étend pas à toutes nos connaissances; il ne l'identifie pas avec la certitude; il lui donne pour objet les idées d'être, de substance, d'absolu, d'espace, et non point les idées particulières et déterminées que nous concevons ordinairement.

Jouffroy fait à la croyance à peu près la même part que Maine de Biran. Pour lui, « croire, c'est considérer comme vraie une certaine connaissance (1) », et croire est une « nécessité universelle (2) ». Les « sceptiques n'y échappent pas plus que les autres. » Or, toutes nos croyances reposent sur l'autorité de l'intelligence et supposent par cela même la véracité de cette dernière. Mais cette autorité, cette véracité est-elle démontrable, sûre, certaine, inattaquable? Jouffroy le nie résolument. Impossible de démontrer la véracité de l'intelligence sans tourner dans un perpétuel cercle vicieux. Faut-il donc renoncer à croire? Cela est également impossible. Toutes

(1) *Mélanges. Du scepticisme.*

(2) *Mélanges. Du scepticisme.*

nos croyances ont pour fondement une première croyance : la capacité de notre entendement à saisir la vérité. Cette première croyance, base de toutes les autres, est « aveugle, sans motif, fatale (1). » « Un acte de foi aveugle, mais irrésistible, tel est le fondement de toute croyance. » Tous le font, les sceptiques comme les autres. Toutefois, au point de vue spéculatif, le scepticisme a sa raison d'être dans ce fait que cet acte de foi est sans motif, sans preuve, ne tombe point sous les lois de la raison ; comme système philosophique, en tant qu'il fait planer un doute sur la valeur de l'intelligence humaine, il est « à jamais invincible. » Il est comme l'expression de cette vérité : « Il est possible que ce que l'humanité croit ne soit pas vrai, car elle le croit sans preuve. » De l'impossibilité où nous nous trouvons de démontrer que ce qui nous paraît vrai est vrai en soi et absolument, résulte donc un doute qui plane au-dessus de toutes nos affirmations, même scientifiques. « Faire de la solution de ce doute l'objet d'une science humaine, c'est se moquer, et les philosophes qui ont sérieusement poursuivi la solution de ce doute n'étaient pas dans leur bon sens (2). »

Malgré ce doute, la croyance en la véracité de l'intelligence est nécessaire. L'homme peut à la fois douter et croire. « Croire, dit Jouffroy, c'est considérer comme vraie une certaine connaissance. » L'acte de foi primitif, irrésistible, consiste en ceci : que l'intelligence est constituée de manière à réfléchir les choses telles

(1) L. c.

(2) Nouveaux mélanges. *De l'organisation des sciences philosophiques*, I<sup>re</sup> partie.

qu'elles sont. Croire à cette dernière proposition, c'est donc l'affirmer comme vraie. D'autre part, la mettre en doute, c'est rester indécis sur sa fausseté ou sa vérité. Si le doute est possible sur une proposition, comment peut-on donc soutenir que la croyance à cette proposition soit irrésistible, fatale? Doubter, c'est, semble-t-il, ne pas croire. Il y a donc ici une confusion évidente. Que nos actions de chaque jour, que notre vie pratique implique nécessairement, logiquement cette croyance primitive, en d'autres termes que les sceptiques agissent en fait comme s'ils n'étaient pas sceptiques, nous n'y contredisons pas. Mais de ce que ceux-ci se conduisent, dans la vie ordinaire, comme s'ils ne doutaient pas, il ne s'ensuit point que, dans leur conscience, il y ait la croyance nécessaire, fatale à la véracité de l'intelligence. Que la pratique implique logiquement un acte de foi, cela est possible; qu'elle l'implique en fait, réellement, dans l'esprit de tel ou tel individu, cela l'est moins. L'affirmer ce serait faire du scepticisme une apparence, et non point une réalité psychologique. Pour être en contradiction avec eux-mêmes, les sceptiques n'en doutent pas moins. Le doute, phénomène psychologique, exclut, en soi, la croyance, autre phénomène psychologique. La réflexion en l'introduisant dans l'intelligence, c'est-à-dire en représentant deux choses comme possibles, détruit par cela même le caractère irrésistible, fatal de la croyance sur laquelle elle se porte, et, si le doute qu'elle fait naître est impossible à dissiper logiquement, la croyance primitive, de fatale qu'elle était, devient alors consciente, d'irrésistible, volontaire, libre. Je doute, mais je ne veux point

tenir compte de mon doute, et je crois, ou mieux je continue de croire, pour rester conforme à ma nature. Voilà la croyance transformée par la réflexion. Ni Maine de Biran, ni Jouffroy n'ont aperçu ce phénomène en somme purement psychologique. Tous deux ont vu dans la croyance quelque chose de fatal, parce qu'ils n'ont pas tenu compte de l'élément de la réflexion.

Parmi les philosophes de langue française, depuis Descartes et Malebranche, M. Charles Secrétan est le seul qui, après Kant et peut-être mieux que lui, ait vu clairement que, dans le domaine de la pensée pure, la nécessité ne saurait avoir une part prépondérante. Qu'un homme du peuple croie nécessairement, soit ; mais cela semble plus difficile à un homme qui a contracté l'habitude de la réflexion. D'après M. Secrétan la volonté est la substance même de l'univers, ou plutôt la « substance des substances ». Donc « tout être est volonté dans son essence ; les degrés de l'être sont les degrés de la volonté (1). » Principe des choses, la volonté constitue le fond du moi, et ce que nous appelons les facultés de l'âme ou les puissances de l'esprit en sont des formes différentes. C'est elle qui fait que nous sommes de vrais esprits ; elle est la mère de nos sentiments, de nos passions, de nos convictions, elle nous fait ce que nous sommes, elle nous constitue créateurs (2). Elle met en mouvement toutes nos *facultés*, elle les dirige vers le but qu'elle a marqué et fait ainsi l'unité de notre être. « Plus il y a de volonté dans un esprit, plus il est, et

(1) *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 388, 395, 3<sup>e</sup> éd.

(2) L. c., p. 384.

plus il est un (1). » Elle fixe le point de départ de tous les systèmes. On n'arrive en effet à la démonstration en matière philosophique qu'après avoir adopté, voulu l'idée même à démontrer (2). Toute science ne suppose-t-elle pas d'ailleurs l'identité des lois de l'intelligence et des lois de la réalité ? Or cette identité est indémontrable, elle reste sans preuve. La science n'en poursuit pas moins sa route, malgré la fragilité de sa base ; elle oublie qu'elle construit sur un fondement qui n'est pas sûr. Qu'importe ? Elle marche toujours en avant, elle a confiance en elle-même ; elle affirme que l'intelligence humaine est faite pour la vérité ; elle ne le sait pas, mais elle le croit et veut le croire, malgré le scepticisme qui est irréfutable. La volonté est donc à la base de l'intelligence (3). Il y a plus. Le plus haut degré de l'intelligence, la réflexion, ou le « moi pensée », n'est en dernière analyse que la volonté repliée sur elle-même (4). Tout dans l'âme humaine se résout donc en volonté. Ce principe accepté, il semblait légitime d'admettre comme conséquence inévitable que ce que nous concevons comme vrai, c'est nous, êtres essentiellement volontaires, qui le concevons : la nécessité serait ainsi bannie à jamais de l'entendement. M. Secrétan n'est point allé jusque-là. L'évidence, c'est-à-dire la nécessité de la pensée, reste le criterium de la vérité. Elle n'est pas, il est vrai, immédiate : elle ne naît qu'après la découverte des intermédiaires, et, pour les

(1) L. c., p. 382.

(2) L. c., p. 46.

(3) L. c., p. 54.

(4) L. c., p. 394.

obtenir, il faut les chercher, c'est-à-dire vouloir encore. Il n'en reste pas moins établi aux yeux de l'auteur de la *Philosophie de la liberté* qu'une fois le scepticisme repoussé par la confiance accordée à l'intelligence humaine, l'évidence ou la nécessité de la pensée est le fondement du vrai. Le point de départ de la science est seul libre; en dehors de lui, tout est nécessaire.

En faisant de la liberté l'essence de l'être, M. Secrétan a été un des premiers, après Kant et avec M. Renouvier, à faire dans la recherche de la vérité une certaine part à la morale. Tout ce qui est immoral est nécessairement faux. Douter de certaines vérités qui ont un caractère moral, c'est manquer à la loi du devoir. Libres, aucune idée ne peut nous être imposée du dehors. Toutes nos convictions sont nôtres, c'est-à-dire se résolvent en dernière analyse en actes de volonté.

A partir de Schelling, la métaphysique en Allemagne a placé de plus en plus dans la volonté le principe des choses. Schopenhauer et, plus récemment, M. de Hartmann ont construit sur cette base des systèmes originaux. En France même, dans l'école spiritualiste, des esprits distingués ont cherché à faire une part à l'homme dans la formation de la vérité. M. Ravaisson n'est pas éloigné de voir dans l'amour le juge du vrai, et pour lui l'amour vrai et la vraie liberté sont même chose (1).

En résumé, à la question de savoir comment nous sommes certains, la philosophie a fait des réponses variées. La pensée, séparée de la volonté, est conçue,

(1) *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 108, 227.

dans l'école cartésienne comme constituant, dans l'âme humaine, un monde à part, le monde des idées, à la formation duquel l'homme ne travaille pas : il lui vient pour ainsi du dehors ; il lui est comme révélé. La vérité est dans la pensée, dans l'intelligible seul. Nous l'affirmons, parce que, intelligence, nous *voyons*, au sens absolu de ce mot, l'intelligible. Tout devient dès lors évident et rien ne peut être accepté qui ne soit évident. Kant et ses successeurs ont renfermé l'homme en lui-même. Ils ont montré qu'il est en tout. Tout est, dans une certaine mesure, humain. Il y a donc dans une affirmation quelque chose d'inévident ; il y a, dans notre science, de la croyance. Un autre problème devait dès lors se poser. L'homme intervient-il avec toutes ses facultés dans la croyance ou bien avec quelques-unes d'entre elles seulement ? Les jugements qu'il porte, les porte-t-il, en dernière analyse, en vertu d'un instinct aux impulsions duquel il obéit nécessairement, ou bien peut-il, dans ce domaine, user aussi de son libre arbitre ? En un mot, comment la croyance se forme-t-elle en nous ? Voyons-nous la vérité, et, parce que nous la voyons, l'affirmons-nous ? Ne l'apercevons-nous qu'à travers le voile de notre nature et l'affirmons-nous ainsi soit spontanément, par une nécessité constitutive, soit librement ? Telles sont les questions que pose l'histoire sur la formation de la croyance dans l'âme humaine.

## CHAPITRE II

### OBJET DE LA CRÓYANCE

Pour résoudre les questions que l'histoire soulève au sujet de la formation de la croyance dans l'âme humaine, il est de toute nécessité de rechercher tout d'abord en quoi consiste la croyance, de la définir. Dans ce but, consultons la conscience philosophique, ici seule compétente. Car elle n'est pas, quoi qu'on dise, celle de tout le monde. Il y a en elle quelque chose de plus que dans celle de qui que ce soit : la pensée des siècles précédents. Elle est façonnée par l'histoire et la réflexion personnelle.

Lorsque nous nous replions sur nous-mêmes pour nous observer, nous voyons se dérouler des sensations qui se succèdent les unes aux autres, des idées qui s'enchaînent suivant certaines lois pour former ce que nous appelons des jugements. Ces sensations, pour commencer par elles, se présentent, au moment où elles apparaissent dans la conscience, avec un caractère de nécessité contre la rigueur de laquelle il est impossible de s'élever. Avons-nous conscience de voir ou de toucher un objet quelconque, impossible de nier que nous ayons cette conscience. La sensation immédiate s'impose donc et échappe entièrement aux prises du doute. C'est là un

fait que les sceptiques, même les plus avancés, n'ont jamais songé à contester.

Mais cette nécessité, qui est le caractère propre de toute sensation, ne dépasse pas le moment même où celle-ci fait son apparition dans la conscience ; elle apparaît et disparaît avec elle : elle lui est inhérente. Que la sensation ait en dehors de nous un objet correspondant, qu'elle forme avec d'autres sensations un ensemble lié, un tout, une unité qui a une existence indépendante de nous-mêmes et que nous appelons le monde, beaucoup l'affirment énergiquement sans autre preuve que l'énergie de leur affirmation ; plusieurs le croient ; quelques-uns, dans le doute, s'abstiennent. Ces derniers avoueront bien que l'on peut constater en nous la croyance à la réalité objective de nos sensations, mais c'est là un phénomène interne, se hâteront-ils d'ajouter, dont il est difficile d'établir la valeur en dehors de nous, et qui tombe, comme la sensation qu'elle est censée garantir, sous le coup du même doute. Invoquerez-vous contre eux le principe de causalité, ils répondront qu'il faudrait, pour l'appliquer avec quelque confiance, en établir la réalité objective, et la chose n'est pas facile. A supposer même qu'on y parvienne, il est encore possible, en se conformant à ce principe, d'expliquer les phénomènes de conscience par une cause autre qu'un objet extérieur à nous.

Cette impossibilité où nous sommes d'aller au delà de la sensation immédiate se comprend aisément. Nous ne pouvons saisir un objet que s'il est représenté dans la conscience, et, par conséquent, ce n'est pas l'objet lui-même que nous saisissons, mais bien nos représen-

tations. Or une représentation conforme à son objet est une chose qui s'entend difficilement. Comment d'ailleurs juger en toute certitude de cette conformité? Toutes nos recherches dans ce sens ne pourront aboutir qu'à poser la conformité d'une représentation avec une autre représentation, mais quant à nous faire saisir l'objet lui-même, elles ne sauraient y arriver : nous sommes irrévocablement enfermés en nous-mêmes. La mise en suspicion d'une réalité indépendante de nos représentations est donc possible. Le fait immédiat reste en définitive seul nécessaire. En quoi consiste cette nécessité? Le papier sur lequel court ma plume me paraît blanc. Cette représentation, au moment où je l'ai, est nécessaire et je ne puis la modifier en supposant, par exemple, que ce papier que je vois blanc est noir. La première représentation, tant qu'elle persiste, exclut la seconde. La nécessité du phénomène immédiat consiste donc dans l'impossibilité où nous sommes d'opérer dans la conscience certaines synthèses, que, pour ce fait, nous appelons contradictoires.

Ce que nous venons de dire des sensations est aussi vrai des idées. Deux et deux font quatre est une synthèse qui s'impose à la pensée. L'union des deux termes de cette proposition est une nécessité logique à laquelle nous ne pouvons échapper tant que les lois de l'intelligence ne seront pas changées. Que cette même synthèse nécessaire soit une vérité, c'est-à-dire soit indépendante des formes de la pensée, du temps, de l'espace, en d'autres termes ait une valeur absolue, cela est autre chose. Une telle affirmation trouverait même, sinon beaucoup de contradicteurs, du moins bien des sceptiques. C'est

assez dire que, si la proposition deux et deux font quatre est nécessaire du point de vue de la pensée, cette autre, construite sur la première et différente d'elle, que deux et deux font quatre, en dehors de nous, malgré nous, ne l'est pas du tout et ne s'impose en aucune façon. La sensation immédiatement perçue, l'idée en tant qu'idée, le principe en tant que principe, échappent donc seuls au doute, c'est-à-dire sont nécessaires ou, pour mieux dire, certains. Nous sommes enfermés dans un monde dont nous ne pouvons pas sortir. C'est là un des résultats de la réflexion philosophique.

Mais n'y a-t-il véritablement de certitude que dans la constatation du phénomène immédiat et de la pensée actuelle ? S'il en était ainsi, nous ne serions qu'un flux et un reflux perpétuel de sensations et de pensées ; nous nous échapperions à nous-mêmes et nous ne saurions vraiment où nous saisir. La formule d'Héraclite : « tout coule », serait alors exacte. Nous serions comme le rêve du bouddhiste. Plus de fixité, donc plus d'existence. Aussi nos affirmations ne s'arrêtent-elles pas au fait immédiat. Nous le dépassons, nous le fixons, nous retenons pour ainsi dire au rivage d'où il tend sans cesse à s'éloigner le frêle et léger esquif de nos sensations et de nos pensées. Cet acte par lequel nous réussissons à asseoir dans la conscience les phénomènes qui se succèdent en nous sans interruption, par lequel nous sortons de nous-mêmes, est l'acte, spontané chez les uns, réfléchi chez les autres, de la croyance. En quoi consiste-t-il ? A affirmer que nos représentations réelles ou intellectuelles ne sont pas purement subjectives, mais correspondent à quelque chose qui est en dehors de nous, ont

une valeur objective, en d'autres termes, l'acte de croire est celui par lequel « le sujet se dédouble, détache en quelque sorte de lui-même sa propre pensée et la pose en face de lui comme une réalité distincte (1). » Par la croyance nous sortons de nous-mêmes, nous nous élevons au-dessus des sensations et des idées actuelles, nous les enchaînons, nous les lions entre elles, nous constituons la réalité, dans ses différents ordres. C'est ainsi que nous affirmions spontanément d'abord, avec la moindre réflexion possible ensuite, 1° l'identité de la conscience dans la mémoire, dans le jugement, dans la raison et le raisonnement ; 2° l'existence de phénomènes externes groupés ensemble et formant des êtres pour soi, en un mot la réalité du monde extérieur ; 3° l'existence de phénomènes, êtres pour soi, conscients : hommes et animaux ; inconscients : végétaux et minéraux ; 4° enfin les lois du monde (2).

La croyance est donc un état psychologique particulier ; elle est l'effort suprême de l'âme pour s'unir à quelque chose qui n'est pas elle, et, cet effort une fois fait, ce que nous appelons la vérité est alors établi du moins au point de vue psychologique. Croire et posséder la vérité sont deux termes synonymes. C'est assez dire qu'il n'y a pas entre la croyance et la certitude de différence essentielle. Un métaphysicien seul peut les distinguer. L'une sans doute n'implique nullement la prise de possession de la vérité : car on croit le faux aussi bien que le vrai à l'exclusion de toute erreur. Mais c'est là une distinction que l'analyse seule par-

(1) V. Brochard, *L'erreur*, p. 111.

(2) Renouvier, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 230.

vient à établir et qui ne peut se maintenir qu'en considérant les choses du point de vue extérieur. La croyance, il est vrai, est susceptible de plus ou de moins, elle n'est pas égale à elle-même, elle peut passer par un nombre indéfini de degrés depuis le doute absolu jusqu'à la certitude. Celle-ci, au contraire, ne tombe pas sous la mesure ; elle est toujours identique à elle-même, on n'est pas plus ou moins certain : on est certain. Comme telle, la certitude n'est que la croyance portée à son plus haut degré : elle ne s'en distingue donc pas essentiellement. Dans la réalité, psychologiquement, il est impossible de démêler dans ces deux notions des éléments différents. L'assurance est la même chez l'homme qui croit et chez l'homme qui est certain. On ne peut pas être certain sans croire ; on peut croire, il est vrai, sans être certain. Un observateur du dehors peut seul constater qu'un homme croit sans être certain, parce qu'il se place à un point de vue objectif, mais celui qui croit ne distingue pas sa croyance de la certitude. Psychologiquement les deux notions se couvrent donc : elles représentent deux états intérieurs à peu près semblables. Ce que nous dirons de l'une vaudra donc pour l'autre.

Identique, au fond, à la certitude, la croyance se distingue de la connaissance. La sensation immédiate, les principes rationnels considérés comme conditions de la pensée ne sont, nous l'avons vu, l'objet d'aucun doute ; ils s'imposent nécessairement. Nous les voyons pour ainsi dire en eux-mêmes, directement, nous n'avons besoin, pour les accepter, de ne rien apporter de nous-mêmes ; ils se suffisent à eux-mêmes. Notre

assentiment est donc forcé, ou plutôt il n'y a pas d'assentiment. Nous semblons nous confondre avec notre sensation, qui tire d'elle-même toute la force de contrainte qu'elle possède, avec notre idée que nous ne pouvons écarter. Cet ensemble de sensations; de pensées immédiates, constitue le système de nos connaissances. Il y a donc connaissance lorsque l'affirmation puise sa raison d'être dans la chose affirmée ou dans un motif qui en dérive directement. C'est ainsi que nous connaissons nos sensations, nos idées au moment où elles apparaissent dans la conscience, la conséquence par les prémisses, l'effet par la cause.

Dans la croyance, au contraire, l'état psychologique qu'elle constitue est produit autant par nous-mêmes que par la chose affirmée; nous sortons de nous-mêmes, nous nous donnons, et nous apportons ainsi à l'objet de notre affirmation quelque chose d'étranger à lui-même. Soit : le monde est. Cette proposition n'est point par elle-même nécessaire; elle ne s'impose point comme une sensation actuelle; elle peut être écartée. Aussi, pour l'affirmer, sommes-nous obligés de faire sur nous-mêmes un effort, si faible soit-il, de vaincre des obstacles, quelque insignifiants qu'ils soient : notre assentiment ne fait point partie intégrante de cette proposition. Aussi ne disons-nous pas : Je connais que le monde est, mais je crois que le monde est. Il serait ridicule de dire : Je crois que ma sensation, en tant que sensation, est; il y a, dans ce cas, vue et non point croyance. La connaissance naît sans nous; la croyance renferme au contraire quelque chose de nous. Il suffit d'être conscient pour connaître; il faut être

capable d'effort pour croire. Nous faisons notre croyance, nous ne faisons pas notre connaissance : elle nous est donnée. Ces deux notions sont si distinctes que l'une ne suit pas nécessairement l'autre. Le tout est plus grand que la partie : voilà une connaissance. Croire cette connaissance, c'est l'affirmer comme vraie, c'est-à-dire la juger conforme à l'éternelle réalité des choses. La croyance est donc constituée par la connaissance d'une part et par un élément personnel de l'autre : l'assentiment du moi. Loin de se confondre l'une l'autre, l'une sert au contraire de point d'appui à l'autre. Dans la croyance il y a toujours connaissance, dans la connaissance il n'y a pas toujours croyance. Contenu de la croyance, la connaissance donne à celle-ci son caractère propre, elle la spécifie ; elle fait qu'elle est telle croyance plutôt que telle autre ; celle-ci à son tour donne à celle-là la forme et la vie ; elle la fait passer de l'état de représentation ou d'abstraction pure à l'état de réalité ; elle lui apporte l'être. Entre les deux, il y a donc rapport de matière à forme.

La forme est l'élément essentiel, le je ne sais quoi qui constitue la nature *sui generis* de la croyance, et cette forme est l'affirmation, l'objectivation ; elle est l'existence indépendante attribuée à une représentation ou à un groupe de représentations ; elle est ce caractère indéfinissable qui distingue cet état particulier dans lequel nous sommes lorsque nous possédons ce que nous appelons la vérité. Croire, c'est donc affirmer une connaissance, la juger vraie, la poser comme existant non pas simplement en tant que connaissance, mais en soi, indépendamment de l'être dans lequel elle apparaît.

L'objet de la croyance est donc la vérité. Vérité et croyance sont deux termes synonymes. Sans doute métaphysiquement, il faut distinguer très nettement ces deux notions, et se bien garder de les identifier. Le mot croyance ne couvre pas le mot vérité. Une chose n'est pas vraie par le seul fait qu'on la croit; et on ne croit pas une chose par le seul fait qu'elle est vraie. La vérité plane au-dessus de la croyance; elle lui est transcendante et ne saurait s'épuiser en elle. Il n'en reste pas moins incontestable qu'au point de vue psychologique, il est impossible de les distinguer: elles se couvrent l'une l'autre. Une chose n'est vraie, dans une conscience donnée, que lorsqu'elle a été affirmée, c'est-à-dire est devenue objet de croyance; avant cela elle est tout ce que l'on voudra, mais elle n'est pas ce que nous, êtres humains, nous appelons une vérité. La vérité, au point de vue psychologique, ne s'étend donc pas au delà de nos croyances. Elle est, comme la croyance, un certain état d'esprit. Sous le jour où nous les avons envisagées, l'une et l'autre se confondant, nous pouvons donc dire que la croyance a pour objet la vérité; elle la fonde.

---

## CHAPITRE III

### LA CROYANCE ET L'ÉVIDENCE

L'analyse à laquelle nous venons de nous livrer nous a fait découvrir dans la croyance deux éléments : 1° un élément intellectuel ; 2° un élément personnel : l'affirmation ou l'objectivation. Nous avons vu que c'est cet élément personnel qui forme l'essence de la croyance, qui lui donne son caractère propre. Le déterminer revient donc à montrer comment nous affirmons, nous objectivons nos connaissances, en d'autres termes, comment nous arrivons à croire, comment la croyance se forme en nous. La question ainsi posée est des plus délicates et les systèmes proposés pour la résoudre sont nombreux. Nous n'avons pas la prétention d'apporter une solution originale. Aussi nous contenterons-nous d'examiner avec la plus grande indépendance possible les différentes théories proposées sur ce sujet, de les critiquer et de nous efforcer de dégager de cette variété de solutions celles d'entre elles qui nous paraissent plus ou moins acquises.

La question, telle que nous avons été amené à la poser, peut recevoir deux solutions principales auxquelles peuvent se ramener toutes les autres : 1° ou bien la connaissance est cause de l'affirmation, et alors celle-ci est nécessaire ; 2° ou bien l'affirmation a sa

raison d'être dans le sujet lui-même, et alors elle lui est relative. La première solution est celle du système de l'évidence. Nous allons donc l'examiner tout d'abord.

Descartes, le premier, a posé l'évidence comme criterium de la vérité, et par évidence il entend la clarté et la distinction avec laquelle une idée nous apparaît. Ce criterium est passé du cartésianisme dans le spiritualisme, et les représentants contemporains de cette dernière tendance philosophique ne l'ont point répudié. M. Janet le revendique hautement comme seul guide des recherches spéculatives, bien plus, comme seul signe de la vérité. « Je déclare en tant que philosophe, que je ne reconnais qu'un seul devoir, celui de « n'affirmer comme vrai que ce qui me paraîtra évidemment être tel, c'est-à-dire que ce que je verrai si clairement et si distinctement que je ne saurais le révoquer en doute. Voilà, selon nous, pour le philosophe, la loi et les prophètes. Voilà la règle absolue (1). » Une affirmation n'est donc légitime que lorsqu'elle est évidente, et, dans le domaine philosophique, elle ne doit jamais dépasser le degré de clarté et de distinction auquel le travail intellectuel l'a élevée.

Que faut-il entendre par évidence? Ce n'est point un simple signe de la vérité; car, en tant que signe, l'évidence serait distincte de la vérité, et alors quelle garantie aurions-nous de la parfaite conformité du signe et de la chose signifiée? Une porte serait donc ouverte au doute. Pour la lui fermer complètement, il suffit de

(1) P. Janet, *La philosophie de la croyance*. *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1881.

définir l'évidence « la vérité même en tant qu'elle se manifeste à l'esprit (1). » La vérité perçue par l'intelligence, voilà donc l'évidence. Un philosophe de la même école que M. Janet, mais qui a moins horreur des formules scolastiques, la définit hardiment : « la propriété qu'a le vrai de produire en nous la certitude (2). » *Index sui verum*. Comme la lumière, le vrai se montre de lui-même : c'est la comparaison à laquelle on a le plus volontiers recours. Elle est d'ailleurs toute spinoziste. Toutes ces affirmations ne font pas faire un pas à la question. Que nous importe de savoir que l'évidence est « la vérité en tant qu'elle se manifeste à l'esprit ? » Car, quelle garantie avons-nous, lorsque notre esprit est à l'état d'évidence, que c'est bien la vérité qui se manifeste à lui ? Qu'est-ce d'ailleurs que la manifestation d'un objet ? Si l'on veut être intelligible, ce ne peut être, nous semble-t-il, que cet objet perçu par un être quelconque. Mais la perception est-elle conforme à l'objet ? Nul ne le peut savoir.

M. Charles a vu la difficulté. Il ne veut point entendre parler d'une « intelligence réduite à la capacité de recevoir l'impression de la vérité, qu'on suppose toute faite en dehors d'elle-même, dans la crainte de la compromettre, si l'esprit y concourait (3) ». La vérité ne brille point par elle-même. L'obscurité, comme l'éclat lumineux que nous lui attribuons, bien loin de venir d'elle, vient de nous. C'est donc dans l'intelligence seule qu'il faut aller chercher la raison d'être de l'évidence,

(1) P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie*, p. 805.

(2) L. Robert, *De la certitude*, p. 464.

(3) A. Franck, *Dictionnaire phil.*, art. *Evidence*.

et non point dans les objets eux-mêmes. A ce point de vue, quand donc une affirmation peut-elle être dite évidente? « Quand elle implique sa propre raison (1) », répond M. Charles, c'est-à-dire, quand elle se justifie par elle-même et n'a nul besoin, pour s'établir légitimement dans la conscience, d'être rattachée à un principe supérieur. Il y a évidence, lorsque l'esprit touche aux limites extrêmes de la connaissance, aux derniers fondements de la réalité, lorsqu'il est arrêté sans pouvoir aller au delà. Il est alors dans l'impossibilité de douter; il possède la certitude.

Pourquoi le doute est-il, dans ce cas, impossible? Prenons un exemple. L'existence de la pensée est évidente. Impossible de la nier, impossible aussi de la démontrer. Car la négation, comme la démonstration, suppose l'existence. Nier la pensée, ce serait donc se contredire. Mais ne peut on pas se contredire? Non, parce qu'on pense. Soit, nous pensons. Qui prouve que notre pensée mérite confiance? « Parler ainsi, répond M. E. Charles (2), c'est accorder et refuser en même temps la même proposition... Quand on accepte la pensée comme un fait indubitable, apparemment on la prend pour ce qu'elle est avec toutes ses conditions et tous ses éléments, autrement on déclarerait à la fois qu'elle est évidente et qu'elle est impossible... Dans l'acte de penser, il y a, outre l'affirmation de l'objet, l'affirmation du pouvoir que nous avons de le connaître, non pas d'un pouvoir général, d'une simple virtualité que la conscience ne peut saisir, mais d'une puissance

(1) L. c.

(2) L. c.

réelle et actuelle. Quelle puissance ? Celle de connaître, et, pour tout dire, de connaître la vérité. Le mot de puissance traduit même faiblement cette idée : c'est une possession actuelle de la vérité qui est dans l'essence même de tout acte intellectuel et qui est embrassée avec lui dans une seule et même conscience... Concluons qu'il n'y a nulle différence entre l'existence et la valeur de l'intelligence ; que ces deux affirmations sont solidaires, également primitives, également évidentes, ou plutôt qu'elles sont l'évidence même à sa source originelle. »

L'évidence est le criterium de la vérité, parce qu'elle est la pensée à son plus haut point et que la pensée implique la réalité des objets, ce qu'on ne peut nier sans se contredire. Qu'elle soit le produit de l'intelligence, ou l'effet de la vérité sur l'intelligence, il n'en reste pas moins vrai que, dans le système spiritualiste, elle entraîne nécessairement après elle l'affirmation, c'est à-dire la croyance. Lorsqu'il y a évidence, il est impossible de ne pas croire. Descartes avait laissé à la volonté le soin d'adhérer ou non à la vérité, et faisait ainsi une place assez large à la liberté dans le jugement. Mais c'était là un point de vue insoutenable, car si une idée est vraie lorsqu'elle est claire et distincte, lorsqu'elle est évidente, on ne voit pas très bien comment l'intervention de la volonté est nécessaire pour constituer la croyance. L'idée reste vraie en dehors de l'affirmation, puisque le caractère d'évidence qui l'accompagne en est inséparable. Qu'est-ce, dans une conscience donnée, qu'une idée vraie qui ne serait pas crue ? C'est cependant ce qu'implique la théorie cartésienne de l'évidence

conçue comme criterium de la vérité, sans toutefois entraîner nécessairement l'adhésion de la volonté. Qu'est-ce qu'un criterium qui, lorsqu'il paraît, ne fait pas briller la vérité ? S'il la met en lumière, c'est-à-dire si, à son apparition, je vois la vérité, du fait que je la vois, j'y adhère, je l'affirme, puisque je la vois. Voir la vérité, c'est affirmer, c'est croire une idée.

Qu'on ne nous objecte pas que voir et affirmer qu'on voit sont deux choses différentes. Cette distinction est juste, si par affirmation on entend une manifestation extérieure par laquelle nous montrons clairement à tous ceux qui nous entourent que nous reconnaissons la vérité ; mais si on entend par là la reconnaissance intérieure du vrai, nous disons que cette reconnaissance du point de vue de l'évidence ne peut être affaire de volonté. Car, encore une fois, qu'est-ce, dans la conscience, qu'une vérité qui n'est pas reconnue comme telle ? Ce n'est qu'une idée, une simple possibilité. Une idée vraie est une idée affirmée, une idée crue ; elle paraît vraie en même temps qu'elle paraît évidente, et cela non pas à n'importe qui, mais à celui auquel elle apparaît comme évidente. La théorie de l'évidence exclut donc d'elle-même toute participation de la volonté dans la constitution de la vérité. C'est ce qu'a fort bien compris le spiritualisme contemporain. Il nie radicalement que l'affirmation soit une volition. Elle est nécessaire. « Il n'y a nul rapport, dit M. Janet (1), entre ce jugement : j'affirme que la terre est ronde, et cet autre : je veux mouvoir mon bras... De quelque manière qu'on s'y

(1) *Traité élémentaire de philosophie*, p. 278.

prenne, jamais on ne fera que l'affirmation représente une volition... Affirmer un fait, c'est dire qu'un fait existe; vouloir un acte, c'est faire qu'il soit... Dans l'affirmation (quand elle est vraie) il n'y a rien de plus que ce qu'il y a dans l'idée. Dans la volition, il y a quelque chose de plus : l'existence elle-même, le passage du non-être à l'être, le changement. » C'est la théorie de Spinoza. La croyance n'a pas de rapport avec la volonté. Nous ne sommes pas libres d'adopter l'idée qui nous plaît, comme nous sommes libres d'accomplir ou de ne pas accomplir tel ou tel acte. L'évidence crée seule la croyance. La logique se confond avec la vérité. Telle est la théorie spiritualiste. Examinons-la de près.

L'évidence est la clarté et la distinction avec laquelle une idée se présente à l'esprit. Or l'idée est élaborée dans l'intelligence et, comme telle, elle est, par cette dernière, amenée à ce que nous appelons la clarté et la distinction. L'intelligence à son tour n'est apparemment qu'un ensemble d'idées possibles qui s'enchaînent suivant certaines lois ou principes. Ces idées ne sont point indifférentes, elles sont déjà revêtues, aux yeux de celui dans lequel elles subsistent, du caractère de la vérité, du moins plusieurs d'entre elles. Elles paraissent claires et distinctes par une longue habitude. Toutes celles qui apparaîtront de nouveau dans la conscience auront ce même caractère de clarté et de distinction si elles sont conformes aux premières. L'évidence n'est donc en somme que le rapport d'une idée avec une autre idée, l'impossibilité où nous sommes de les séparer. Le déterminisme est-il pour nous évident, nécessairement

nous sommes obligés, si nous ne voulons pas nous contredire, d'admettre toute une série d'autres idées qu'il implique. Rien, il est vrai, ne nous empêche de nous contredire ; en fait, cela arrive tous les jours. Mais les droits de la logique même acceptés, qui nous force à admettre le déterminisme ? Une idée prise en soi n'est ni évidente, ni absurde, elle est absolument indifférente et ne revêt un caractère que lorsqu'elle est mise en rapport avec une autre idée.

L'idée de la liberté par exemple, prise en elle-même, *in abstracto*, est une simple unité, sans contenu, une forme qui par elle-même n'est susceptible d'aucun développement. Mettez-la, au contraire, en rapport avec une autre idée, celle de l'homme, du monde ou de Dieu, alors elle prendra un sens, elle sera vivante, elle deviendra un organisme. Dieu ne sera évidemment amour, le monde une création, l'homme obligé et responsable que si nous mettons en rapport Dieu, le monde et l'homme avec l'idée de liberté. Soit cette vérité géométrique : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. A quelle condition est-elle évidente ? Remarquons-le, si nous prenons le triangle en lui-même, nous ne pourrions en aucune façon sortir du triangle ni tirer de lui autre chose que lui-même. Mettons-le en rapport avec l'idée d'angle droit, aussitôt nous aurons cette troisième idée, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette dernière est évidente, les deux autres une fois admises. L'évidence est donc, en somme, un rapport entre deux ou plusieurs idées. Si la conséquence est évidente par rapport au principe, s'ensuit-il que le principe en lui-même le soit ? Le dé-

terminisme est-il évident ? Le triangle l'est-il ? Quelle logique imposera la liberté ? Quel argument assez puissant la fera invinciblement reconnaître comme vraie ? Tous les systèmes de philosophie, toutes les sciences reposent sur des postulats, c'est-à-dire sur des principes indémontrés, et par là donnent prise aux attaques du scepticisme. Un doute plane sur l'origine des connaissances humaines, et ce doute s'étend de la racine jusqu'aux branches de l'arbre. La réflexion le fait naître, elle le dresse devant toutes nos affirmations scientifiques ou autres et fait disparaître à jamais l'évidence qui s'impose : où il y a doute, il ne peut y avoir certitude. L'évidence étant purement relative, toujours placée sous la dépendance d'une autre évidence impossible à établir, comment entraînerait-elle nécessairement la croyance, n'ayant par elle-même aucun caractère de nécessité ?

Mais admettons que l'évidence soit le criterium de la vérité. Toutes nos idées claires et distinctes, logiques, correspondent-elles donc à la réalité ? Alors tous les possibles sont réels ? Voilà le champ de la réalité indéfiniment étendu. Un Dieu bon est possible, un Dieu mauvais l'est aussi. Existent-ils tous les deux ? Le panthéisme est possible, l'idéalisme ne renferme rien de contradictoire, le matérialisme pas davantage. Sont-ils vrais tous les trois, parce qu'ils sont possibles tous les trois ? Tous les systèmes, si différents soient-ils, sont logiquement irréfutables. Ils ne sont en général que le monde envisagé sous un certain point de vue, et, pour les réfuter, il faut se placer à un point de vue autre que le leur propre, mais qui ne saurait avoir la

prétention d'être plus solidement établi que celui auquel il veut se substituer. Pour être parfaitement logiques, sont-ils donc tous vrais ? Mais ils se contredisent entre eux, et on arrive ainsi logiquement à nier dans la réalité le principe de contradiction que l'on affirme dans la pensée. Pour éviter cet écueil, dira-t-on que l'expérience servira de pierre de touche pour savoir entre tous les possibles ceux qui ont été réalisés ? Tout d'abord, en philosophie, la plus grande partie de nos affirmations échappent à ce contrôle. Ensuite, si l'expérience doit se porter garante de nos affirmations évidentes, l'évidence n'est plus alors le criterium de la vérité ; elle ne s'impose plus nécessairement à l'esprit ; car elle laisse une place et même une large place au doute.

Il y a, nous semble-t-il, dans la théorie spiritualiste une confusion entre la logique et le réel. Le réel est sans doute logique, mais le logique, en tant que logique, n'est pas par cela même réel. Construisez-nous le système le plus logique du monde. Ce travail achevé, il restera encore une œuvre à accomplir, la plus difficile, celle de prouver qu'il est vrai. La géométrie forme un ensemble de propositions parfaitement évidentes, et cependant qui oserait soutenir qu'il existe en dehors de nous des triangles et des quadrilatères, et, par conséquent, que les démonstrations qui constituent cette science ont une valeur intrinsèque ? Et même, lorsque nous disons que le réel est logique, il faut nous entendre. Si par réel nous désignons l'ensemble des faits enchaînés suivant le principe de causalité, nous pouvons dire qu'il est logique, mais si par là nous avons en vue

un fait pris à part, comment affirmer que ce fait est logique, évident ? Quoi de plus brutal qu'un fait ? Il ne devient évident, rationnel que lorsqu'il est rattaché par le principe de causalité à un autre fait. Avant cela est-il logique ? est-il évident ? Il est, c'est tout ce qu'on en peut dire. En lui, il n'y a pas d'intelligence, pas cette clarté lumineuse que l'école spiritualiste se plaît à reconnaître à tout ce qui porte le caractère de l'évidence. Quoi de plus obscur qu'une sensation et cependant avec quelle nécessité elle s'impose ! Le monde forme sans doute un tout lié. Mais ce tout n'est pas continu. *Natura non facit saltus*, a répété Leibnitz avec la scolastique. Le contraire semble plus vrai. Les êtres ne sont pas absolument identiques, ils diffèrent les uns des autres. Les degrés de perfection qui les séparent, pour être insensibles, n'en existent pas moins. Entre le minéral et le végétal d'un côté, entre le végétal et l'animal de l'autre, il y a un saut que la pensée ne réussit pas à franchir. Il y a un abîme entre le mouvement et la sensation. Tout dans le monde semble irréductible. L'existence en général est faite d'une multitude d'existences particulières dont nous constatons la succession ou la juxtaposition, sans que nous puissions découvrir le lien qui les unit. La réalité nous met sans cesse en présence de l'obscur, de l'incompréhensible, de l'inévident ; toutefois nous l'affirmons, bien que nous ne la comprenions pas. L'évidence, en tant que clarté et distinction, n'est donc pas le signe exclusif de la vérité, elle n'embrasse pas toute la réalité. Le mathématicien l'accepte comme criterium ; le physiologiste se garde bien de lui donner toute sa confiance ; la logique ne

suffit pas dans le domaine complexe des phénomènes de la vie.

L'évidence n'est donc pas un criterium universel; elle ne conduit pas à la réalité tout entière, à moins qu'on n'admette, ce qui paraît bien difficile, qu'elle consiste précisément dans la vue claire et distincte de la vérité, dans une intuition vive de l'être lui-même. Quelle garantie sérieuse pouvons-nous avoir que, dans ce cas-là, nous ne nous trompons point? Les faits témoignent hautement qu'elle ne nous serait pas inutile. Que d'idées claires et distinctes ont été déclarées dans la suite obscures et fausses! Que de notions qui passaient pour impensables sont devenues avec le temps susceptibles de démonstration! Quoi de plus clair, quoi de plus distinct dans l'esprit de celui qui l'accepte qu'un préjugé? Chacun, pour justifier l'extravagance de ses théories, se réclame de l'évidence. Telle idée évidente dans une conscience est inévidente dans celle d'autrui. Personne ne peut prétendre avoir l'unique privilège de voir la lumière, et déclarer par cela même aveugles tant de bons esprits qui se refusent à la reconnaître. Cette seule réflexion suffit pour atténuer la force du criterium spiritualiste et à en affaiblir les prétendus arrêts nécessaires.

Envisagée à ce point de vue, l'évidence est un pur état d'esprit; elle est l'impossibilité souvent accidentelle où nous sommes de repousser une idée. Nous transportons cette nécessité subjective aux objets eux-mêmes, et nous affirmons ainsi que la lumière nous descend du ciel lorsqu'elle vient de nous-mêmes. Nous croyons une chose, dit l'école rationaliste, parce qu'elle est

évidente. L'affirmation contraire qu'une chose est évidente parce que nous la croyons n'est-elle pas, elle aussi, possible? De bons esprits le soutiennent. « L'évidence, dit M. Brochard (1), est la croyance même, objectivée et considérée comme une qualité de la notion à peu près de la même manière que la couleur, sensation du sujet, est attribuée à l'objet. L'expression si souvent employée : c'est évident, désigne bien plutôt une croyance qui s'obstine qu'une croyance qui se justifie. » Que cette thèse soit vraie ou fausse, qu'importe ! Il suffit qu'on n'ait pu en démontrer le caractère erroné pour justifier le peu de confiance que certains philosophes ou même que de simples hommes de bon sens témoignent à l'égard de l'évidence et le doute dans lequel ils sont sur son autorité. Cette hypothèse que l'évidence pourrait bien n'être qu'un produit de notre esprit suffit pour nous mettre en garde contre les idées qui nous paraissent au premier abord le plus évidentes, pour nous faire suspendre notre jugement et légitimer ainsi le doute. Que nous réussissions à écarter ce doute, cela est possible. Il n'en reste par moins vrai que pendant quelques instants l'idée que nous tenions pour claire et distincte est restée douteuse. L'évidence peut donc être tenue en échec, disparaître. Comment peut-on dès lors déclarer qu'elle s'impose par elle-même comme criterium de la vérité? Quelle confiance avoir en un signe si peu sûr de ce qu'il représente? Puis-je avec une entière certitude me fier à lui pour me conduire à la vérité, lorsque lui-même se montre

(1) *L'erreur*, p. 103.

si hésitant ? Comment suivre une lumière si vacillante et qui, lorsqu'elle brille, conduit si souvent ceux qui s'y fient contre des écueils où ils s'abîment ! Car enfin existe-t-il vraiment une idée claire et distincte ? La réflexion conduit au contraire la pensée à ses limites extrêmes, où elle s'enveloppe de profondes ténèbres et où à la vue succède l'adoration. L'esprit, lorsqu'il s'élève au-dessus des phénomènes immédiats et veut pénétrer les profondeurs insondables de la réalité, se sent confondu et retombe toujours affaissé sur lui-même. Le point de départ, dira-t-on, est au moins lumineux. Mais cette obscurité des sommets n'est pas sans jeter quelque ombre sur la lumière de la base, et alors le doute renaît et la vérité ne brille plus éclatante aux yeux.

L'école spiritualiste admet volontiers que le monde forme un tout lié, et que nous ne connaissons vraiment les détails que lorsque l'ensemble n'aura pour nous plus de mystère. Si la vérité forme une longue chaîne, aucun de ses anneaux ne saurait être connu en dehors de ses rapports avec les autres. Or, nous ne tenons pas encore le bout de la chaîne. Comment donc pouvons-nous dire qu'un de ces anneaux soit parfaitement lumineux, soit d'une évidence éclatante, lorsque les autres sont encore plongés dans l'obscurité ? Si la vérité est un monde dont toutes les parties dépendent les unes des autres, tout est donc rapport, et si, tout est rapport, la connaissance, du moins dans l'état où elle est actuellement, est aussi relative, et, comme telle, n'échappe pas entièrement aux prises de doute, et ne saurait invoquer en sa faveur une éblouissante lumière.

M. E. Charles donne comme type de l'évidence l'existence de la pensée. « Il y a un fait évident, dit-il (1), c'est que je pense. » La pensée, en tant que phénomène, n'a jamais en effet été contestée. Les conclusions que l'on veut en tirer l'ont été davantage, et cela à tort aux yeux de M. Charles. Affirmer, d'après lui, que l'intelligence ne saisit pas la réalité, c'est se contredire : car c'est à la fois reconnaître l'existence de la pensée et la nier dans un de ses éléments essentiels : la possession du vrai dans chacun de ses actes. Cette contradiction, nous avouons ne pas la voir. La pensée existe, personne ne le conteste ; mais qu'elle-même pose sa puissance de connaître la vérité, c'est ce qu'il faudrait démontrer. Il n'y a pas d'intelligence, mais des intelligences. Que celle des spiritualistes croie être la mesure de la réalité, cela est possible ; mais celle des sceptiques et des disciples de Kant en général n'a pas la même prétention. C'est un des problèmes des plus graves de la philosophie, de savoir si nous connaissons des choses en soi, si nous pouvons aller au delà des phénomènes. Les solutions diffèrent suivant les écoles. C'est donc que la pensée n'a pas sur sa propre portée des vues aussi claires et aussi nettes que le croit M. Charles. Affirmer le contraire, n'est-ce pas supposer ce qui est en question ? On se fait de l'intelligence une notion telle qu'elle implique, une fois admise, une entière harmonie avec la réalité. Mais c'est cette notion qu'il s'agit d'établir. Que spontanément nous croyions que la raison bien dirigée conduise au vrai, nous ne voulons point y contredire.

(1) A. Franck, *Dict. phil.*, art. *Evidence*.

Faut-il en conclure qu'elle y mène en effet ? Nous n'en avons nul droit. Car par le seul fait qu'une école philosophique a émis des doutes sur la légitimité de cette prétention de la raison et assigne même à celle-ci un rôle tout autre, le philosophe doit en tenir compte, et, s'il le fait, le doute intervient. Dès lors l'intelligence ne croit plus aller à l'être ; elle devient moins ambitieuse et se demande jusqu'à quel point ses premières prétentions sont légitimes. On étonnerait fort les gens du peuple si on leur soutenait que la lumière et les couleurs n'existent pas en dehors de nous. Spontanément nous croyons tous à leur existence. La science est intervenue et a démontré que nous étions victimes d'une illusion. Nous avons besoin d'un moment de réflexion pour nous rendre à cet arrêt. Faut-il donc conclure que nous voyons réellement des couleurs et de la lumière, parce que nous ne pouvons que difficilement nous débarrasser de cette croyance ?

La réflexion, en introduisant des éléments nouveaux, transforme les notions. Le criticisme, en se demandant si l'intelligence n'est pas une puissance qui imprime ses formes aux objets, le scepticisme, si ce que nous appelons la vérité est réellement la vérité, ont bouleversé dans une certaine mesure la pensée humaine. Il n'est plus permis de dire que celle-ci postule d'elle-même, nécessairement, la connaissance de la réalité. Autrement on ne voit pas comment ces écoles seraient logiquement possibles. De ce que j'affirme l'existence de la pensée, il ne s'ensuit donc pas nécessairement que j'en affirme la valeur objective. Ce serait contraire à l'histoire, avec laquelle il faut cependant compter. Ce ne

serait pas conforme à la logique, car jamais d'un phénomène on n'a le droit de conclure à la réalité. Je pense, donc je pense, est la seule forme que l'on puisse donner rigoureusement à la proposition de Descartes. Comment en effet tirer d'un acte mental immédiat un moi substantiel différent de cet acte lui-même ? De la pensée, je ne puis conclure que l'existence de la pensée. Il ne doit pas y avoir dans la conséquence plus que dans le principe. Or, quand nous disons je pense, nous affirmons que nous pensons actuellement, et non point que nous avons une existence indépendante de notre pensée, et que celle-ci ne serait point sans celle-là. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que notre pensée ne serait pas si elle n'était pas, c'est-à-dire faire une vaine tautologie. Mais tirer d'un phénomène actuel une substance permanente, c'est abuser des droits que donne la logique. Cette conclusion, dit-on, nous la tirons spontanément. Soit ; mais l'évidence n'est-elle pas notre seul criterium, et nous ne voyons pas trop ce qu'elle a à faire avec la spontanéité. Nous le croyons nécessairement. De ce que nous le croyons, cela ne veut point dire que cela soit vrai, et, dans ce cas, nous prenons peut-être trop facilement notre croyance subjective pour une lumière qui nous vient soit des objets eux-mêmes, soit de notre intelligence en harmonie avec la réalité.

La conclusion que l'école spiritualiste contemporaine tire de la pensée est d'autant moins légitime que par *moi* elle entend une substance aussi bien douée de la faculté de vouloir que de celle de penser, et qu'elle refuse de faire une place à la volonté dans nos jugements, dans nos affirmations. Pour tirer d'un acte men-

tal simple le *je suis*, il faudrait que dans cet acte fût contenue l'existence dans toute son étendue. Or, c'est ce qui n'est point, du moins d'après l'école spiritualiste, puisque la volonté en est exclue. Comprend-on une substance une, identique, qui ne se manifeste pas tout entière dans chacun de ses actes ? C'est donc que la pensée se soutient par elle-même, que les idées ont leur support en elles-mêmes, et alors comment à l'apparition de l'une d'entre elles prétendre conclure à une existence nouménale dans laquelle elle subsiste ? De la pensée on ne peut aller logiquement qu'à la pensée, et non à la réalité d'un moi substantiel, d'un acte particulier qu'à un acte particulier.

Mais, en admettant même que nous ayons le droit de déduire l'existence du moi d'un acte de la pensée, cela ne peut se faire qu'à la condition que dans la pensée il y ait quelque chose du moi, quelque chose de personnel. Nous n'avons plus alors une pensée abstraite qui ne se distingue pas de la réalité. C'est *moi* qui pense et, par cela même, ce n'est point folie, nous semble-t-il, de me demander tout d'abord si, en tant qu'individu, je pense bien, même lorsque je le crois, et ensuite si, en tant qu'être qui pense, je saisis dans ma pensée la réalité même. Sans avoir recours à l'intervention possible d'un malin génie qui se plairait à nous jouer, nous pouvons bien supposer, sans extravagance, que nous nous trompons nous-mêmes, que nous ne sommes point faits pour connaître la vérité. Descartes a fait cette hypothèse, et il n'a pas réussi à l'écarter à la satisfaction de la logique. La pensée est trompeuse. Non, répond-il. Dieu est parfait et il ne peut nous tromper. Mais c'est par la

raison que nous nous élevons jusqu'à Dieu, et, si elle est trompeuse, nous ne voyons pas pourquoi elle ne le serait plus lorsqu'elle démontre Dieu. La raison peut nous tromper en établissant l'existence d'une perfection absolue, et c'est sur cette perfection absolue que l'on prétend s'appuyer pour garantir la valeur objective de la raison. Nous n'avons même pas le droit de tirer comme conséquence de la perfection divine la faculté qu'aurait la pensée humaine de saisir la vérité. La conséquence elle-même, quelque légitime qu'elle paraisse, devient contraire à toute logique. Une fois l'hypothèse posée que la raison est trompeuse, celle-ci perd ses droits, et dès lors nous pouvons toujours contester les déductions les plus rigoureuses; les affirmations les plus évidentes demeurent sans fondement, car il est toujours possible de les réduire à néant par cette seule objection : la raison nous trompe.

Nous voilà plongés, par cette hypothèse d'un malin génie occupé à nous égarer, dans un abîme dont nous ne pouvons logiquement sortir, et cette hypothèse, l'histoire l'a faite et la réflexion ne saurait l'écarter dédaigneusement. Comment M. Charles peut-il donc dire que l'existence de la pensée implique la puissance de connaître la vérité, puisque la pensée elle-même soulève des doutes sur sa propre légitimité? Car enfin la pensée d'un sceptique est encore de la pensée. Se contredirait-elle elle-même? Autre raison pour ne pas avoir confiance en elle.

En confondant ainsi la pensée et la réalité, on en vient à ne plus pouvoir expliquer l'erreur et à lui refuser tout caractère positif. On la définit alors « un défaut

de connaissance qui nous fait mal juger (1)». Si la pensée saisit d'elle-même l'être, si elle s'impose par son évidence, comment, dans les cas où nous sommes dans l'erreur, comment, malgré l'insuffisance de notre pensée, y a-t-il évidence? Car, si nous affirmons une chose, apparemment c'est que cette chose nous a paru évidente, et comment une chose qui n'est pas évidente peut-elle le paraître, c'est-à-dire se présenter à nous comme pensée complète, rationnelle, logique, s'il est vrai qu'une erreur soit un manque de connaissance, un défaut? En quoi une pensée erronée, en tant que pensée, est-elle moins positive qu'une pensée vraie? Nous avons là deux actes intellectuels qui par eux-mêmes ne diffèrent pas entre eux.

On le voit, par tout ce que nous venons de dire, l'évidence, telle que la conçoivent quelques spiritualistes contemporains, laisse place au doute, à l'incertain, elle ne saurait donc à elle seule constituer cet état psychologique particulier que nous avons appelé la croyance ou la certitude. Nous ne croyons pas nécessairement une chose parce qu'elle est évidente. La lumière n'est pas aussi éblouissante qu'on veut bien le dire, elle est mêlée de quelque obscurité; elle est souvent même ténue. L'évidence n'est pas cause de la croyance.

Le criterium cartésien n'a pas trouvé d'ailleurs grâce aux yeux des philosophes. Plusieurs en ont proposé un autre qui n'a pas eu plus de succès. M. Herbert Spencer a cherché à donner au criterium de l'évidence plus de précision. A son avis une proposition acceptée par

(1) A. Franck, *Dict. de phil.*, art. *Evidence*.

tout le monde en tout temps est une proposition vraie. Mais quand pouvons-nous assurer qu'elle a ce caractère de croyance universelle? Quand nous sommes incapables d'en concevoir la négation. L'inconcevabilité du contraire, tel est le criterium. Voici pourquoi. Toutes nos connaissances sont des faits d'expérience. Ceux-ci, à mesure qu'ils sont perçus, laissent des traces dans notre esprit. Parmi ces faits, il en est d'universels et d'immuables. Ceux-là, paraissant toujours, nous mettent dans l'impossibilité de concevoir leur négation. « Il doit donc y avoir dans notre esprit, en face de chaque uniformité de la nature que nous pouvons connaître, une croyance correspondante dont la négation est inconcevable et qui est absolument vraie (1). » Ce que nous ne pouvons pas ne pas concevoir est donc en somme le produit de notre expérience jusqu'à ce jour. La logique consiste à ramener à une croyance universelle et invariable une croyance isolée en passant par une série de croyances intermédiaires qu'il nous est impossible de nier. Parmi ces croyances dont la négation est inconcevable, Herbert Spencer cite celle de l'existence de la matière, de l'étendue.

Ce critère de l'inconcevable n'est pas plus heureux que celui de l'évidence dont il est d'ailleurs une forme. Pourquoi avons-nous besoin d'un critère? Apparemment parce que nous nous sommes aperçus que nous nous trompons souvent, et que l'expérience nous a montré que ce que nous croyons vrai passe pour faux aux yeux d'autrui. Dans un pareil conflit, il ne serait pas

(1) Stuart Mill, *Logique*, t. I, ch. VIII, § 2.

inutile de pouvoir distinguer quand nous sommes en droit d'affirmer une chose avec certitude et quand nous ne le sommes pas. L'inconcevabilité nous tire-t-elle d'embarras ? En aucune façon. De même que l'un dit : ceci est vrai et l'autre : non, cela est faux, et ne trouvent tous deux d'autre moyen de se convaincre mutuellement que celui de maintenir chacun de leur côté leur assertion avec force, de même, dans le critère de l'inconcevable, ils soutiendront chacun leur affirmation ; ils n'auront qu'à changer les termes et, au lieu de dire à l'égard de la proposition de l'un de l'autre qu'elle est fausse, ils diront qu'elle est inconcevable, sans qu'il soit possible de les mettre d'accord. Ce que l'un juge concevable, l'autre le juge inconcevable. Il faudrait donc un second critère pour distinguer ce qui est concevable de ce qui ne l'est pas. L'histoire de la philosophie montre clairement que la chose ne serait pas inutile.

M. Herbert Spencer place parmi les principes dont la négative est inconcevable l'existence de la matière, de l'espace. Mais personne n'ignore que de nombreux philosophes nient complètement que la matière et l'étendue existent en dehors de nous. Qu'ils repoussent une proposition dont la négative semble inconcevable au philosophe anglais, il faut bien le croire, puisqu'ils l'affirment. Et alors quel cas faire d'un criterium dont les applications peuvent être impunément contestées ? Quelle utilité pratique en tirer si chacun peut l'interpréter comme il l'entend, et déclarer ainsi concevable ce qui lui plaît, inconcevable ce qui ne lui plaît pas ? La difficulté étant de savoir dans quel cas il est légitimement applicable, dans quel cas il ne l'est plus, il n'est

pas, pour la recherche de la vérité, d'un grand secours, puisqu'il est toujours possible d'en contester les interprétations particulières. Il reste un critère purement théorique, abstrait comme d'ailleurs tous les critères. S'il était aussi infaillible qu'on le suppose, les mêmes questions, en philosophie, ne reparaitraient pas sans cesse et ne seraient pas l'objet de solutions différentes, pour ne pas dire contradictoires. Sans doute, dans la pratique, dans nos controverses, dans nos discussions, l'impossibilité où nous sommes de concevoir le contraire d'une affirmation peut justifier nos croyances et les établir dans une certaine mesure, mais qu'elle soit un criterium capable de rendre compte des principes philosophiques, cela ne saurait être, puisque, comme le remarque fort bien M. Renouvier (1), « ces derniers ne sont pas encore constitués dans l'unité, et qu'il n'y a pas plus d'accord entre les écoles de penseurs aujourd'hui qu'il n'y en avait au temps d'Aristote et de Platon, et que les mêmes points en grande partie sont en litige. »

Cette capacité ou cette incapacité où nous sommes de nier certaines propositions n'a rien à faire avec la constitution de la vérité. Elle est purement subjective : elle varie d'un individu à un autre. Ce que l'un est incapable de faire, l'autre ne l'est pas. Que de notions que nous jugeons inconcevables, nous avons acceptées dans la suite ! Que d'idées dont la négative nous paraissait impossible ont disparu du nombre de nos croyances ! L'effet de la culture est précisément de nous faire rompre avec nos vieilles habitudes de pensée, et de

(1) *Critique philosophique*, 1878, n° 3, p. 46, 47.

nous faire accepter comme concevables des choses qui ne semblaient pas l'être au premier abord. « Rien, dit Stuart Mill (1), dans la nature humaine, de plus universellement reconnu que l'extrême difficulté qu'il y a à concevoir comme possible une chose qui est en contradiction avec une expérience ancienne et familière, ou même à de vieilles habitudes de pensée... Lorsque nous avons vu ou pensé souvent deux choses ensemble et ne les avons, en aucun cas, vues ou pensées isolément, il y a, en vertu des lois primitives d'association, une difficulté croissante et qui peut à la fin devenir insurmontable, de concevoir ces choses à part l'une de l'autre. » L'histoire des sciences le montre, les idées nouvelles et vraies ne s'établissent pas sans difficulté; elles doivent surmonter bien des obstacles que lui soulèvent aussi bien les savants que les ignorants. C'est qu'elles se heurtent à de vieilles habitudes de pensée et sont, précisément à cause de leur nouveauté, difficiles à concevoir. Elles ont besoin d'un certain temps pour se faire accepter et passer à leur tour à l'état d'idées dont la négative est impossible. Elles finissent sans doute par triompher, mais la lutte n'en est pas moins nécessaire. « L'essentiel dans ces triomphes, dit le docteur Whewell (2), c'est qu'ils nous avertissent de bien prendre garde aux opinions que nous rejetons non seulement comme fausses, mais encore comme inconcevables. » Stuart Mill, dans sa *Logique*, M. E. Naville, dans son livre sur l'hypothèse, citent de nombreux exemples de découvertes, aujourd'hui incontestées, qui,

(1) *Logique*, t. I, ch. V, § 6.

(2) Cité par Stuart Mill, *Logique*, t. I, ch. V, § 6.

à leur apparition, ont soulevé de nombreux contradicteurs et n'ont trouvé rang dans la science qu'avec beaucoup de difficulté. Un professeur distingué de sciences nous a assuré que les premiers travaux de M. Pasteur ont excité les railleries de savants anglais, qui aujourd'hui les acceptent. Les idées qui y étaient émises leur paraissaient alors impossibles à concevoir. Comme tout ce qui est, le concevable et l'inconcevable ont une histoire ; ce ne sont point de ces blocs hiératiques aux formes toujours les mêmes ; ils se transforment et ne sauraient, comme un idéal transcendant, diriger la pensée dans son évolution ; ils évoluent avec elle, et, comme elle, ils sont soumis à des lois. On ne saurait donc faire de la capacité ou de l'incapacité qu'éprouve l'esprit humain à les concevoir la mesure de la possibilité ou de l'impossibilité des choses en elles-mêmes.

Quant aux vérités qui passent pour universelles et nécessaires, bien que positivement nous ne puissions en concevoir distinctement la négative, elles ne forment pas néanmoins des synthèses tellement unies qu'il soit impossible d'en séparer les éléments et les penser à part. Stuart Mill et, avec lui, M. Renouvier croient qu'il n'existe pas un seul jugement synthétique apriorique dont la pensée ne puisse rompre le lien. Toutes les propositions de ce genre peuvent être en tout cas soumises à un doute théorique. Car, à propos de chacune d'entre elles, on peut en effet se demander si le lien qui en unit les termes est un lien purement intellectuel ou est le produit d'une association habituelle qui, elle-même, a son origine dans l'expérience et partagerait

ainsi, avec celle-ci, le caractère contingent que nous lui attribuons.

Et si ce doute ne suffit pas, il ne serait pas absurde de se demander encore si cette nécessité, que nous remarquons dans ces synthèses, implique une nécessité correspondante dans les objets. Dès lors telle proposition dont la négative nous paraîtrait au premier abord inconcevable, ne tardera pas à perdre, sous le coup de ces réflexions, le caractère de nécessité avec lequel elle se présentait primitivement à la pensée, et passer ainsi du rang de concevable à celui d'inconcevable, ou tout au moins de douteux. « Il n'y a point d'axiome, dit M. Renouvier (1), point de jugement si nécessaire, de ceux qui forment des synthèses, qui ne réclame un certain examen quand il s'offre à la pensée pour la première fois. Écartons l'autorité et les habitudes ; qu'une affirmation soit nouvelle, imprévue, aussi claire d'ailleurs, et aussi frappante qu'on voudra, il s'y trouvera toujours place pour un temps quelconque de doute. Celui qui pense obtenir une certitude instantanée s'expose à acclamer l'évidence de propositions fausses : on en a de continuels exemples chez les écoliers en mathématiques. »

La concevabilité ou l'inconcevabilité d'une chose ne saurait donc être une raison suffisante pour l'admettre dans notre croyance ou l'en repousser. Elles ne peuvent par conséquent, à elles seules, pas plus que l'évidence, expliquer cette même croyance. Il faut en aller chercher la genèse plus profondément dans l'âme humaine.

(1) *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 146.

Loin de naître d'une évidence abstraite, la croyance, au contraire, crée souvent l'évidence; elle en est la base; elle fait qu'une chose est concevable ou ne l'est pas.

---

## CHAPITRE IV

### LA CROYANCE ET LA PASSION

« Nous ne pouvons rien affirmer, dit M. Renouvier (1), systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vraie, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible, ce semble, de suspendre le jugement, soit pour chercher de nouveaux motifs et de nouvelles raisons, soit même en s'abandonnant simplement aux impulsions qui se présentent. » Le fondateur du criticisme français distingue donc dans le fait de croire trois éléments : 1<sup>o</sup> un élément rationnel ; 2<sup>o</sup> un élément passionnel ; 3<sup>o</sup> un élément volontaire. L'homme tout entier participe ainsi à la formation de ses croyances. Il ne peut laisser une partie de lui-même dans le calme des profondeurs de son être et confier à son intelligence seule le soin de lui former des convictions : il ne saurait se diviser ainsi. Dans tous ses actes, intellectuels ou pratiques, il met quelque chose de lui-même, et c'est pour cela qu'ils sont les siens. L'intelligence pure n'existe que dans l'imagination de certains philosophes ;

(1) *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 141.

elle ne s'exerce jamais à l'exclusion du cœur et de la volonté. Seule, elle ne serait qu'une succession ininterrompue d'idées, et l'homme n'aurait d'autre ressource que celle de contempler ce déroulement perpétuel de représentations sans jamais pouvoir l'arrêter, et saisir ce que nous appelons une vérité. Heureusement, la pensée n'est pas autonome ; elle reçoit l'impulsion d'autres forces qui lui sont inhérentes : le sentiment et la volonté. C'est grâce à l'intervention de ces deux éléments que nous distinguons le faux du vrai, que nous avons des croyances. Il s'agit maintenant de déterminer la part de chacun d'entre eux. Nous commencerons par la passion, et par ce mot nous entendons l'amour ou la haine que nous éprouvons pour certaines représentations intellectuelles.

L'homme n'est point, en naissant, une table rase sur laquelle viennent s'inscrire indifféremment toutes les idées du dehors, quelles qu'elles soient, et lui constituer ainsi une nature purement extérieure. Il hérite de ses ancêtres certaines tendances, un caractère qui imprimera sa marque sur toutes ses actions. Le milieu dans lequel il entre et se développe n'est pas sans exercer sur la formation de ses pensées et de ses mœurs une influence considérable. L'hérédité et l'éducation contribuent ainsi, dans une mesure difficile à déterminer, à créer en chaque homme une tournure d'esprit toute spéciale, une façon de penser et de sentir particulière qui fait qu'il ne se confond pas avec un autre. Cette nature, en partie native, en partie acquise, forme plus tard un centre de réaction contre ce qui vient du dehors ; elle repousse tout ce qui lui est contraire ; elle

s'assimile tout ce qui la favorise, conformément à la loi de Spinoza : l'être tend à persévérer dans l'être. Elle se dicte ainsi à elle-même son amour et sa haine. Elle fait sentir son autorité dans le domaine intellectuel aussi bien que dans celui de la sensibilité et de la pratique ou, pour être plus exact, nos pensées, nos sentiments, nos volitions ne sont, en grande partie, que l'expression de notre nature. C'est ainsi que telle idée nous paraîtra vraie, bien moins à cause de ses qualités intellectuelles qu'à cause de ses rapports avec notre propre caractère, c'est-à-dire avec des idées déjà acquises. Souvent nous ne prendrons même pas la peine de soumettre à un examen sérieux les théories de nos adversaires ; nous les repoussons spontanément, persuadés d'avance qu'elles ne peuvent être vraies. Pourquoi ? Évidemment parce que nous tenons aux nôtres propres ; nous les aimons, nous les chérissons, et cette passion que nous avons pour elles, écarte celles qui leur sont contraires. Les plus impartiaux d'entre nous consentent bien, il est vrai, à jeter un coup d'œil sur les idées qui ne sont pas les leurs. Ce serait merveille s'ils arrivaient à un résultat autre que celui auquel ils s'attendent, à savoir, le triomphe de ce qu'ils croient, avant tout examen, être la vérité. Nous trouvons toujours ce que nous cherchons.

Le sceptique seul est capable de s'élever à une assez haute impartialité pour comprendre autrui, et c'est pour cela même qu'il est sceptique. Essentiellement mobile, souple, il sait se placer à tous les points de vue ; il revêt toutes les formes pour n'en conserver aucune. Et comment pourrait-il faire autre chose que jeter un

regard de bienveillance sur tous les systèmes ? Nature indécise, caractère aux contours peu dessinés, les idées n'ont en lui pas de point d'appui. Aussi passent-elles sans jamais se fixer définitivement. La passion ne leur ferme pas la porte, elles peuvent toujours sortir, et elles en usent. L'esprit dogmatique, au contraire, n'étend pas le cercle de ses idées, ou, s'il le fait, c'est toujours dans le sens de celles qu'il a déjà. Il a son siège fait ; il a une solution qu'il croit juste des mystères de la destinée humaine, et cette solution lui sert de criterium pour juger celle des autres hommes. Toutes celles qui lui sont contraires ou qu'il pense lui être contraires, il les repousse avec énergie ; il les sacrifie sur l'autel de ce qu'il appelle la vérité ; il se jugerait complice de l'erreur, s'il les honorait d'un regard trop prolongé. Aussi jamais ces solutions ne lui apparaissent comme vraies, jamais elles n'entrent dans sa croyance. L'amour des siennes propres le rend aveugle à l'égard de celles d'autrui. Il est si sûr de son fait, qu'il se sent pris d'une touchante pitié pour ceux qui osent en contester la valeur. Il vous prie poliment de vouloir bien recommencer à nouveau votre examen, et vous prédit d'avance un résultat semblable à celui auquel il est arrivé lui-même, si toutefois vous êtes impartial, et, dans ce cas, l'impartialité consiste à ne pas trouver faux ce qu'il affirme vrai. Sans doute vous vous êtes trompé, vous n'avez pas tenu compte de tous les éléments de la question, et un examen plus attentif ne tardera pas à vous le découvrir. Il doute de votre justesse d'esprit, mais il a pleine confiance en la sienne ; il soupçonne que vous n'avez pas bien conduit vos raisonnements ; mais il se gar-

derait bien de supposer un manque de rigueur dans les siens. C'est ainsi qu'il refuse à ses adversaires le brevet d'infailibilité qu'il s'accorde sans hésiter à lui-même. Persistez-vous dans vos vues premières, plutôt que de penser qu'après tout vous pourriez bien avoir raison, il croira qu'une passion secrète vous aveugle et vous empêche de contempler les splendeurs de la vérité. Faire un retour sur lui-même et se demander, en présence du doute d'autrui, si réellement, comme il le pense, il a le privilège d'obéir seul à un jugement nécessaire, vrai, est pour lui chose difficile. S'il daigne accepter la discussion, l'amour qu'il a pour sa thèse lui suggère, même si elle est fausse, pour la soutenir, des arguments en foule. Il fouille dans les profondeurs de son âme, et il en fait sortir une multitude de motifs qui appuient sa croyance : il élève ainsi contre ses adversaires un rempart d'arguments difficile à emporter.

Que les raisons que le dogmatique apporte aient une valeur logique, on peut quelquefois en douter. Et cependant il les juge bonnes et elles servent de fondement à sa thèse. Si ce n'est pas la valeur logique qui les soutient, qu'est-ce alors si ce n'est la passion ? Cela apparaît clairement dans une discussion quelconque. Rarement, pour ne pas dire jamais, les adversaires parviennent à s'entendre. Invoquera-t-on, pour expliquer ce phénomène, l'inégalité des intelligences ? Cette inégalité ne va pas jusqu'à la contradiction (1). On ne saurait donc soutenir raisonnablement qu'ils ne se comprennent pas, qu'ils ne saisissent pas les arguments

(1) V. Brochard, *L'erreur*, p. 104.

les uns des autres ; parfois, il y faut du temps, nous l'avouons, mais enfin ils arrivent à la pleine intelligence des thèses qu'ils soutiennent réciproquement, et, malgré cela, ils ne se séparent presque jamais d'accord : tous persistent dans leurs vues premières. Pourquoi ? Ils ont épuisé les arguments qui militent en faveur de leur opinion, ils n'en sauraient trouver aucun autre plus puissant que ceux qu'ils ont fournis ; ils les ont vus peut-être succomber les uns après les autres sous le jeu d'une dialectique habile, ils n'en demeurent pas moins inébranlables : chacun conserve ses positions. Personne ne semble vaincu. Et cependant les raisons qu'ils invoquent en faveur de leur thèse contraire ne peuvent avoir une valeur purement intellectuelle. Car si elles en ont une pour celui qui les fournit, elles n'en ont pas pour celui qui les repousse, puisqu'elles ne créent point en lui la persuasion. Il y a donc inévitablement chez les uns ou chez les autres, peut-être même chez tous, l'intervention d'un élément autre que celui de l'intelligence : dans ce cas-ci, ce ne peut être que l'amour qu'ils ont chacun pour leur propre thèse et la répulsion qu'ils éprouvent pour celle de leurs adversaires.

Lorsqu'ils sont à bout d'arguments, consentent-ils à abandonner leur croyance, alors qu'elle est dépourvue de base logique ? Quelques-uns prennent cette résolution, mais ils forment une faible minorité. En général, tous conservent leur opinion, et pour la soutenir contre les attaques répétées d'un dialecticien habile, il leur reste toujours cette suprême ressource de supposer qu'ils défendent mal leur théorie, et qu'un homme plus instruit

qu'eux réduirait à néant ce qu'ils appellent alors les sophismes de leurs adversaires. Ne touche-t-on pas là du doigt l'influence de la passion ? Elle seule peut maintenir une croyance malgré les critiques qui, semble-t-il, devraient la détruire. C'est que l'intelligence n'est pas tout l'homme, et que celle-ci, loin de le dominer, reçoit de lui l'impulsion. L'art oratoire le témoigne assez.

Dans un discours éloquent, qu'est-ce qui entraîne la conviction ? Est-ce la vérité intrinsèque des principes que l'orateur émet ? Est-ce l'appareil logique qu'il déploie ? Quand ce n'est pas l'harmonie de la voix, la majesté du geste, la beauté du style, la forme, c'est la chaleur, la force de conviction, c'est-à-dire la persuasion personnelle de ce qu'il annonce. Il parle au sentiment beaucoup plus qu'à la raison ; il cherche à éveiller dans la foule des instincts affaiblis, des passions endormies, nobles ou basses, et c'est en remuant ces profondeurs de l'âme qu'il persuade. Sans doute, il ne dédaigne pas les arguments de la logique, mais, s'il en use, c'est beaucoup plus pour écarter de l'esprit certaines objections qui étouffent le cri du cœur que pour produire une conviction purement intellectuelle. A-t-on jamais vu un orateur entraîner un auditoire par la dialectique seule ? Qui donc, sur le terrain de la logique, ne saurait trouver au moins un argument, quelque faible qu'il soit, qui atténue la force d'un raisonnement et permette ainsi de rester dans l'état où l'on était auparavant ? Pour enchaîner la raison, pour faire taire les doutes que soulève l'intelligence, il faut aller jusqu'au fond de l'âme et en remuer les instincts. Alors seulement l'âme s'attache à une idée, elle la fixe et la transforme en croyance.

Nous croyons ce que nous aimons, et nous aimons ce que nous sommes :

Allez dans nos sanctuaires de la science, et vous ne tarderez pas à vous apercevoir que ce n'est pas toujours la vigueur dialectique que l'on y applaudit, mais le plus souvent des idées qui plaisent, qui flattent, des idées enchaînées suivant les règles de la logique sans doute, mais de la logique personnelle, c'est-à-dire suivant certaines habitudes acquises de pensée, des idées qui exaltent certains sentiments, en un mot des idées déjà senties, déjà affirmées. On applaudirait moins, si l'on ne sentait pas que derrière cette dialectique profonde ou superficielle il y a quelque chose de la personne humaine et non pas simplement des idées plus ou moins bien enchaînées. L'obstination avec laquelle nous défendons nos croyances n'est pas un faible témoignage du rôle que joue dans leur formation la nature individuelle de chacun de nous. Nous tenons à ce qu'on les respecte, parce que nous sentons bien que nous y sommes pour quelque chose. S'il s'agissait d'une vérité abstraite, impersonnelle, qui brille à nos yeux lorsque nous consentons à les ouvrir, nous mettrions moins d'acharnement à la défendre. Que l'on conteste une vérité scientifique où la personnalité a moins de part, nous nous contentons de sourire et nous passons. Mais que l'on raille une de nos croyances, alors nous sommes moins indifférents ; nous nous tenons prêts à les protéger contre les attaques du dehors ; nous sentons que notre personne est en jeu.

Le milieu n'est pas sans influence sur la direction de nos pensées. Cela est incontestable ; mais cette influence,

comment s'exerce-t-elle? Le milieu est un ensemble de personnes que nous aimons ou que nous haïssons. A l'âge où la réflexion n'est pas complètement éveillée, nous acceptons sans examen les idées de ceux que nous aimons, et nous avons une grande défiance à l'égard des idées de ceux que nous haïssons. Dans ce cas, la passion préside seule à la formation de nos croyances et non point la logique. Et même plus tard, lorsque nous sommes arrivés à l'âge de la réflexion, nous ne consultons pas seulement l'intelligence pure pour nous faire des opinions; nous sommes obligés aussi de compter, souvent malgré nous, avec le cœur. Telle théorie plus ou moins hardie nous plaît, nous semble vraie; telle autre, que nous avons acceptée jusqu'ici comme évidente, nous paraît fausse. L'une passe dans le milieu où nous sommes placés pour dangereuse, l'autre pour incontestable. Comme nous aimons ce milieu, nous nous garderons bien de faire connaître notre avis; puis, si nous l'aimons beaucoup, nous éprouverons une certaine peine à nous sentir en désaccord avec lui. C'est ainsi que nous serons naturellement portés à chercher de nouveau si ce que nous avons trouvé faux n'est pas vrai, et si ce que nous avons trouvé vrai n'est pas faux, et, insensiblement, nous finissons par arriver, à force d'y penser, au résultat que nous désirons, à savoir, l'accord avec le milieu que nous aimons. Qui pourra dire combien cette influence du milieu a été funeste! Que de penseurs elle a éloignés de la voie de la recherche libre! Qu'ils sont nombreux ceux auxquels elle a dicté d'avance des résultats!

L'amour des nôtres est plus puissant que la logique;

il en triomphe presque toujours. Nous doutons d'abord, puis, sous l'influence du sentiment, nous désirons croire. Excités par ce désir, nous cherchons si ce que nous croyons faux ne serait pas vrai. Cette attention prolongée nous habitue peu à peu avec l'idée que nous sommes tentés de repousser; elle en adoucit les angles, elle ne tarde pas à faire surgir de nombreux arguments en sa faveur, et nous sommes tout étonnés alors de trouver vrai ce que nous avons pensé faux; nous nous en voulons à nous-mêmes d'avoir été si légers dans notre premier jugement; nous ne nous apercevons pas que le dernier auquel nous nous sommes arrêtés n'est pas plus impartial que le premier.

L'amour, et en général toute passion forte, tend à nous faire abdiquer notre indépendance; nous ne nous appartenons plus; nous nous donnons tout entiers. Les pensées, les sentiments de l'objet aimé deviennent nos pensées et nos sentiments. Nous admirons ceux que nous aimons et, parce que nous les admirons, nous les élevons au-dessus de nous, nous les transformons en idéal que nous nous efforçons de réaliser. Ils deviennent une autorité qui nous domine. Leurs opinions nous paraissent autant de certitudes, leurs jugements autant d'axiomes et leurs idées les plus contestables brillent à nos yeux de l'éclat de la vérité. Les ténèbres d'autrefois se transforment en lumière et la lumière en ténèbres. Ce n'est plus nous qui dirigeons notre raison, mais c'est notre passion. Elle nous possède, elle nous fait tout voir sous un jour nouveau. Comment ce qui émane de ceux que nous plaçons plus haut que nous ne s'imposerait-il pas à nous? Aimer c'est se laisser dominer,

ou plutôt c'est laisser pénétrer en soi un autre être, c'est se revêtir de son âme, c'est sentir, penser comme lui, c'est s'identifier avec lui. La passion unit non seulement les cœurs, mais aussi les intelligences; la logique abdique devant elle, elle devient son humble servante, toujours prête à satisfaire ses caprices (1).

C'est un fait facile à constater que l'opinion de tous ou même simplement l'opinion d'un homme considérable soit par la position qu'il occupe dans le monde, soit par ses facultés éminentes, se substitue aux qualités intrinsèques des idées et en impose par son origine seule. Il y a en nous un besoin inné de nous sentir en harmonie avec les autres, de suivre la même route que ceux au milieu desquels nous vivons; nous ne souffrons pas facilement d'être seuls de notre avis, bien que quelques-uns trouvent dans cette solitude un charme enivrant. Nous aimons en somme être en accord avec le consentement général ou tout au moins avoir l'appui d'un grand nom. De là la difficulté avec laquelle nous rompons avec les opinions reçues et la facilité avec laquelle nous acceptons celles de ceux que nous admirons. Nous avons la passion de l'ordre, et c'est parce que l'accord des idées est une forme de l'ordre que les idées qui dominent en général nous attirent avec tant de force et nous retiennent comme malgré nous (2). Nous ne remontons pas facilement le courant des opinions admises, et ce n'est qu'avec hésitation que nous en recevons de nouvelles en notre créance. Lorsqu'il nous arrive de trouver une idée, nous restons longtemps

(1) H. Marion, *De la solidarité morale*, p. 160 et ss.

(2) H. Marion, *De la solidarité morale*, p. 196.

indécis; elle ne nous paraît pas d'une clarté parfaite. Mais venons-nous à la rencontrer ou tout au moins à en découvrir les germes chez un penseur illustre, la lumière se fait, et ce qui nous paraissait tout à l'heure simplement probable nous semble maintenant d'une évidence irrésistible. En serait-il ainsi si les idées tiraient d'elles-mêmes toute leur force persuasive? Ce que nous pensons seuls nous paraît douteux sinon faux, ce que nous sommes plusieurs à penser nous semble vrai. Il y a des degrés dans la croyance et ces degrés sont en partie le fait de la sympathie, c'est-à-dire de la passion.

La réflexion est un danger, surtout lorsqu'elle est soutenue trop longtemps; elle peut facilement nous faire prendre des hypothèses pour des faits, elle égare aussi bien qu'elle éclaire. L'homme réfléchi ne passe-t-il pas par toutes les phases? Il croit au moins un moment à tout, parce qu'il fait porter sa réflexion sur tout. On est sceptique en théorie, parce qu'en fait on s'est laissé séduire par tous les systèmes. L'amour de la certitude nous retient souvent dans des doctrines qui ne résistent pas à un examen sérieux. On pense devoir s'attacher à elles sous prétexte qu'on se sent, en dehors d'elles, incapable de rien croire. On s'imagine facilement que la vérité est inséparable des idées que l'on admet. Cela dispense de se rendre compte de sa foi; on penserait même lui faire injure que de la soumettre à un examen désintéressé. Cet amour de la vérité élève autour des préjugés les plus insensés une forteresse formidable qui les protège contre les attaques des idées nouvelles. Il nous enferme en nous-mêmes et nous rend sourds aux

bruits du dehors. C'est ainsi que la passion qui devrait nous rendre attentifs à tout ce qui se fait et se dit autour de nous pour chercher à y découvrir des traces de la vérité, nous empêche au contraire d'en entendre les échos. N'invoquez pas la logique contre un pareil parti pris ; les arguments les plus solides restent impuissants. Pour se maintenir dans sa croyance, la passion trouve des motifs qui passent pour irrésistibles ; elle dit même pourquoi les autres hommes jugent que nous voyons mal ; elle les représente comme intéressés, prévenus. Il n'est pas rare de voir des hommes superstitieux persister dans leur croyance après même qu'on leur en a montré clairement la vanité. Les propriétés intrinsèques des idées ne provoquent donc pas, ou ne détruisent pas la croyance : celle-ci peut se maintenir en dehors d'elles.

L'influence de la passion éclate surtout dans les phénomènes que M. Renouvier appelle de *vertige mental*. « Le fait primordial de la folie au point de vue représentatif est le vertige mental, ce passage de l'imagination du possible à celle du réel, ou d'une hypothèse d'abord avouée telle, à la connaissance prétendue d'une réalité. La transition s'opère sous l'empire d'une émotion vive, d'une passion ardente, d'une représentation prolongée (1). » Ces phénomènes de vertige mental, nous les constatons chez les personnes à imagination ardente à ces moments où il s'agit de prendre une décision dont les conséquences peuvent être grandes. Au lieu de prendre elles-mêmes, après un examen sérieux,

(1) Renouvier, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 12.

une résolution virile, elles laissent au hasard le soin de leur en dicter une. Tout le monde connaît les pages célèbres dans lesquelles Rousseau raconte comment il demanda un jour à un jeu de hasard une réponse aux questions angoissantes qu'il se posait sur sa destinée. La probabilité d'une vie heureuse ou malheureuse, après la mort, se présentait vivement à lui, et, ne sachant à quoi s'en tenir, il imagina de lancer une pierre contre un arbre. S'il atteignait le but, il en concluait qu'il serait heureux, s'il le manquait, qu'il souffrirait les peines éternelles. Il nous dépeint l'état d'exaltation dans lequel il se trouvait au moment où il allait lancer la pierre fatale et la joie qu'il éprouva d'avoir atteint, suivant ses désirs, le but. Sans doute Rousseau envisage ce petit drame psychologique comme une folie passagère. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'au moins pendant quelques instants il a cru que ce jeu enfantin était capable de lui découvrir les mystères de la destinée humaine. On ne dira pas que c'est la logique qui lui a suggéré ce nouveau criterium de vérité. Quel rapport peut-il y avoir entre l'avenir et une pierre lancée contre un arbre? Ce ne peut donc être que sous l'influence d'une passion qu'une telle croyance a pu entrer un moment dans son esprit : la passion de connaître son sort au delà de la tombe, le désir ardent de sortir de l'incertitude où il était.

Ces cas de vertige mental ne sont pas aussi rares qu'on pourrait le supposer. Nous avons tout dernièrement encore entendu raconter l'histoire d'un gardien de la paix qui, ayant tué un chien enragé, s'est imaginé qu'il pourrait bien, lui aussi, être atteint l'hydropho-

bie. Impossible d'écarter de son esprit une telle idée. On nous dit qu'il en est mort. Comment a-t-il passé de la simple possibilité du fait à sa réalité ? La frayeur sans doute a excité son imagination ; il s'est alors représenté vivement la chose ; il a fini par croire qu'elle était vraie. La croyance, dans ce cas, a été amenée par la frayeur. Certains hommes, souvent fort intelligents, croient trouver dans l'Apocalypse la prédiction d'événements contemporains. On ne peut pas dire que ce soit la vertu intrinsèque des théories qu'ils soutiennent qui les persuade : la raison en est en général bannie. Mais prenant cette idée pour point de départ que l'Apocalypse est un livre qui annonce des événements futurs, sous l'impulsion du désir ardent de connaître l'avenir, ils rapprochent les prédictions qu'ils y lisent et les événements dont ils sont les témoins ; ils ne tardent pas à découvrir, à force d'y penser, des rapports entre eux ; ils trouvent des confirmations frappantes ; leur imagination entre en délire, ils s'excitent eux-mêmes, ils affirment alors que les faits actuels sont évidemment ceux que le livre des révélations a eus en vue. Ils découvrent dans la suite toute sorte de bons arguments pour se persuader à eux-mêmes qu'ils ne se sont point trompés dans leur interprétation ; ils regardent ceux qui les contestent comme systématiquement prévenus ou tout au moins ils leur font remarquer qu'ils n'ont pas le don qu'eux possèdent d'interpréter les prophéties. Ils ont un système complet, ils fixent le jour de l'avènement du Christ. La passion désordonnée des choses de l'avenir est le ressort unique de toutes ces fantaisies.

Pour ne pas sortir du domaine religieux, n'a-t-on

pas vu des hommes s'imaginer sincèrement qu'ils étaient le Christ? Ce qu'il y a de plus étonnant encore, c'est qu'ils aient trouvé des disciples. L'incrédulité de ceux qui les entourent, leurs railleries, ne réussissent pas à diminuer la foi de ces sectaires. Ils trouvent dans les persécutions dont ils sont l'objet des motifs de s'assurer dans leur opinion. Ils rapprochent entre eux certains faits, ils considèrent sous tous les aspects l'homme qui leur affirme qu'il est le Christ, ils calculent les avantages religieux qu'aurait une pareille théorie, ils consultent les textes bibliques, ils en trouvent de favorables, ils se construisent ainsi tout un monde imaginaire, ils le contemplent avec complaisance; ils mettent un certain scrupule à en examiner la possibilité, ils ne vivent pour ainsi dire qu'en lui; ils perdent le sens de la réalité; le vertige les prend; ils ne doutent plus que ce monde possible ne soit réel. La transition s'est faite sans doute par l'intermédiaire d'une passion vive, n'importe laquelle.

Pascal connaissait fort bien ces phénomènes de vertige mental, lorsqu'il conseillait comme moyens de conversion de célébrer les cérémonies religieuses, de faire comme si l'on croyait, de plier la machine. Il n'ignorait pas l'influence énorme que peut avoir l'habitude sur nos croyances. La passion sur laquelle il s'appuie pour amener ce vertige, n'est autre que le désir de croire. Qui désire croire, croira. Faites donc comme si vous croyiez. L'acte que vous faites d'abord avec répugnance, et non point sans une certaine hypocrisie, ne tardera pas, en le répétant, à vous paraître facile et de bonne foi. Dans la conversion même de Pascal, il y a

bien quelque chose de vertigineux. Qu'il voie derrière l'accident dont il a failli être la victime un avertissement de Dieu, un grand événement dont il doit tenir compte dans la conduite de sa vie, cela est fort bien et ce n'est pas nous qui l'en blâmerons. Mais que l'émotion qu'il en ressentit lui fasse considérer le catholicisme comme la seule religion véritable, malgré les protestations de sa raison indomptée, cela nous semble moins légitime. L'angoisse dans laquelle il se trouve au sujet de sa destinée après la mort, lui fait découvrir les vertus merveilleuses d'un scapulaire. Cette inquiétude exagérée le met hors de lui ; il ne se possède plus ; il affirme comme vraies les choses les plus bizarres. Lui aussi se laisse prendre par le vertige mental. Il l'érige presque en principe, il le conseille à ses contemporains. Abêtissez-vous, leur dit-il. Vous désirez croire, eh bien ! faites comme si vous croyiez, et vous croirez sous la double influence du désir et de l'habitude. Une passion, une représentation répétée, prolongée, voilà bien en effet ce qui constitue la croyance vertigineuse.

La vie humaine est en grande partie une longue série d'actes vertigineux. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner de près la façon dont se forment les convictions de la plupart des hommes. Des passions étroites, mesquines, dirigent leurs pensées, précipitent leurs jugements et leur font considérer comme vrai ce qu'ils désirent ; des habitudes invétérées étouffent leur intelligence et l'empêchent de s'épanouir librement ; des préjugés énormes les aveuglent et leur voilent la vérité. Passions, habitudes, préjugés, tout cela constitue un système de forces qui entraînent la pensée humaine

dans des spéculations aventureuses, ou les retiennent dans l'enceinte étroite de théories surannées. Quel remède à cela ? Le doute, c'est-à-dire la juste défiance de soi-même, la disposition permanente à accepter une opinion différente de celle que nous avons actuellement. « Le monde serait bien différent de ce qu'il est, dit M. Renouvier (1), si la plupart des hommes savaient douter : on ne les verrait pas, esclaves de leurs habitudes et de leurs préjugés, ne s'y soustraire le plus souvent que pour subir le pouvoir de l'imagination et s'éblouir des prestiges que la force ou l'éloquence de quelques-uns sont en possession d'opérer. Douter, c'est s'efforcer de n'être dupe ni des autres, ni de soi-même.

Mais, dira-t-on, les phénomènes que vous analysez sont des accidents et ne suffisent pas, par conséquent, pour établir une influence directe de la passion sur la croyance. Qu'importe ? Il n'en reste pas 'moins vrai que, dans certains cas, la passion intervient comme élément constitutif de nos croyances. Cette action ne serait-elle que passagère, accidentelle (et elle ne l'est pas), cela suffirait pour justifier notre thèse. Mais nous n'entendons pas nous en tenir là, les passions ne sont pas simplement une cause de trouble, d'erreur, mais en dehors d'elles, la vérité ne pourrait pas se constituer dans la conscience, devenir croyance : leur intervention est donc nécessaire.

La pensée n'entre pas en mouvement par elle-même, elle a besoin d'une excitation quelconque. A son dé-

(1) *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 152.

but, il y a tout au moins l'amour de la vérité. C'est sous son impulsion qu'elle s'exerce à résoudre les problèmes que se pose l'esprit humain. Le mathématicien ne sera jamais grand mathématicien si l'harmonie des nombres ne l'enchanté pas, si les rapports des figures entre elles ne le remplissent pas d'un saint enthousiasme. Le savant ne passerait pas des années entières dans le silence de son laboratoire si les vérités d'ordre naturel le laissaient froid. Le philosophe ne méditerait pas, loin des bruits de la foule, sur les causes des choses, si les principes généraux ne faisaient pas vibrer tout son être. La recherche de la vérité suppose l'amour de la vérité. Si celle-ci ne trouvait au fond de notre âme rien qui lui corresponde, elle n'existerait pas pour nous. N'ayant aucun rapport avec nous, nous ne la posséderions pas. Il faut un lien qui la rattache à nous, qui la fixe en nous, en un mot qui la constitue nôtre. Ce lien est l'amour. Sans lui elle serait comme le nuage qui, toujours poussé par le vent, passe sans s'arrêter nulle part. Il faut à l'intelligence un ferment qui l'excite à débrouiller du milieu du chaos d'idées dont elle est formée celles d'entre elles qui semblent avoir un rapport avec la réalité, s'il s'agit de sciences expérimentales, un rapport avec nous-mêmes s'il s'agit des problèmes que soulève notre destinée. Quel sera-t-il, sinon un instinct puissant qui nous pousse à la recherche du vrai ?

Dire que l'homme est fait pour connaître la vérité, c'est dire qu'il y a en lui quelque chose qui l'entraîne en dehors de lui à la conquête d'un inconnu. Jeté au milieu d'un monde qu'il ignore, il est inquiet, il ne se

sent pas maître de lui-même, il aspire au calme que donne la science, et c'est pour satisfaire cette soif de paix intérieure qu'il poursuit ses recherches sur la nature, qu'il se replie sur lui-même pour déchiffrer l'énigme de sa propre existence. Faire œuvre de savant, réfléchir, c'est donc agir en vue d'une fin. Et qu'est-ce qu'une passion, sinon l'impulsion que donne à l'être tout entier un but conscient ou inconscient? L'attention est au fond l'âme tournée vers une idée unique pour la dégager de l'ombre qui l'enveloppe. Ce regard fixé sur un même point est lui aussi un acte en vue d'une fin, celle d'amener à la clarté une idée obscure. Il est le produit de cet instinct irrésistible, plus ou moins développé en chacun de nous, qui nous incite à nous rendre compte des choses et à ne trouver le repos que dans la certitude. Il est donc, dans une certaine mesure, un acte passionnel. Plus la passion des idées claires et distinctes est grande, plus l'attention a de force. Les esprits superficiels et légers ne s'attachent sérieusement à rien, parce que les passions en eux n'ont pas de racines, ou peut-être parce qu'elles sont en trop grand nombre et qu'elles perdent ainsi, en intensité, ce qu'elles gagnent en quantité. Que d'hommes d'une vive intelligence ne laissent derrière eux aucune trace durable, parce qu'ils n'ont pas senti en eux l'attrait puissant d'un objet unique! Ils se laissent devancer dans les faveurs de la postérité par d'autres moins intelligents, mais plus passionnés.

Ce que nous appelons nécessité logique, ne serait-ce pas en dernière analyse une passion plus universelle que les autres? M. Renouvier le croit. « Lorsqu'il s'agit des

jugements où l'entendement domine et de ceux qui suivent spontanément les sensations dans le très grand nombre des cas, la clarté, la force d'une représentation, tout ce qu'on a coutume d'appeler évidence, agit à la manière des passions qui se rapportent à des fins et détermine des actes. La ferme apparence du représenté dans la sensation, l'énergie logique des catégories dans les phénomènes de la raison, sont de véritables formes passionnelles, en ce qu'elles portent à l'acte en vue d'un but : l'acte est ici le jugement, et c'est incontestablement une fin que cette assiette de la conscience dans le savoir obtenu (1). » Que la passion produise souvent l'évidence, cela est incontestable. Que l'énergie logique soit une force qui entraîne et apporte avec lui le calme de l'esprit, on peut en effet le soutenir. Spontanément nous affirmons l'existence du monde et la valeur objective de notre pensée. Cette affirmation, par cela même qu'elle est toute spontanée, est le résultat d'un instinct, d'une tendance de notre nature, et elle est nôtre, précisément parce qu'elle plonge ses racines au plus profond de notre être, parce qu'elle est nous. Supprimez cet instinct, et que deviendra la croyance à l'existence du monde et surtout la confiance que nous avons actuellement en la valeur de l'intelligence ? La pensée perdra de son énergie, de son étendue, elle s'énervera et finira par ne plus s'exercer. Car qui la soutiendrait ? Pourquoi penserais-je, puisque mes pensées ne sont que les illusions d'un rêve, bientôt chassées par d'autres illusions ? Quel plaisir pourrais-je trouver en ce moment à

(1) *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 148.

méditer sur le problème de la certitude, si j'étais persuadé que je poursuis une ombre et que je ne saisis jamais quelque chose de réel ? Cette proposition : « nous connaissons la vérité, » est donc la traduction par l'intelligence d'un instinct, qui est la confiance que nous avons en notre raison. Sans cet instinct, elle serait impossible. Car la raison réduite à ses propres forces ne saurait l'établir. Elle serait condamnée à rouler dans un perpétuel cercle vicieux, sans jamais réussir à se prouver elle-même. Le jugement de confiance que nous portons sur elle est donc un acte instinctif, en vue d'une fin, l'exercice même de la raison. Or, nous le savons, la passion est une force qui pousse à un acte en vue d'un but. Nous avons donc dans la spontanéité avec laquelle nous affirmons que la pensée va à l'être, un cas parfaitement clair de l'intervention de l'élément passionnel dans la croyance. De même que, sans la voix qui nous dit : « tu dois, » l'idée du devoir, en tant qu'idée, pourrait-elle nous apparaître comme réelle, comme vraie ? Comment le croirions-nous ? Cette autre pensée : « Nous sommes frères, » peut-elle être autre chose que l'expression d'un instinct profond ?

Démontrer l'existence de Dieu n'est pas chose facile ; de bons esprits déclarent même que cela est impossible. Et cependant nous affirmons que Dieu est. Comment le pouvons-nous faire ? Sans doute parce que tout notre être repose sur cette croyance. Sans elle nos espérances crouleraient, le monde nous paraîtrait une énigme indéchiffrable, la vie un lourd fardeau dont il faut se débarrasser au plus tôt, les efforts que nous faisons pour faire triompher la justice, peine perdue.

Qui nous oblige à tenir compte de toutes ces considérations? Pourquoi la vie aurait-elle un sens? Pourquoi le bien l'emporterait-il sur le mal? Pourquoi le bonheur qui fuit les hommes de vertu pour être le partage des méchants abandonnerait-il un jour ceux-ci pour retourner à ceux-là? La logique pure interrogée garde le silence. Malgré cela nous croyons. C'est parce que nous tenons par toutes les fibres de notre être à la justice, au bonheur, en un mot à la vie, telle que nous la concevons actuellement, que nous affirmons l'existence d'un Être supérieur. Nos aspirations, nos sentiments, nos idées vraies ou fausses, nos habitudes, notre éducation, tout cela constitue notre âme, la façonne, en fait une force, une énergie qui postule Dieu. Notre être tout entier a soif d'une puissance juste et bonne qui dirige la marche du monde. Sans cette aspiration, sans cet instinct qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, jamais l'idée de Dieu ne deviendrait une croyance, c'est-à-dire une idée affirmée, sentie, voulue. C'est parce que nous sommes animés de tous les sentiments que suppose cette idée d'un Être suprême, que nous en affirmons l'existence. En dehors de cet amour que nous avons pour cet ordre de pensées, Dieu, envisagé au point de vue logique, n'est qu'un simple possible. Il ne devient réel, vivant, que lorsque, obéissant aux instincts les plus profonds de notre nature, nous l'affirmons, comme malgré nous, poussés par une force interne, et c'est cette force qui supplée aux ténèbres de notre intelligence et nous fait passer par-dessus les objections qu'elle soulève. Là aussi nous saisissons donc une énergie personnelle qui inter-

vient dans notre croyance, qui la crée et la fait ce qu'elle est.

Il est un autre dogme dont le point d'appui est directement en nous-mêmes : c'est celui de l'immortalité. Nous aimons à nous voir vivre au delà de la tombe. La raison jette sur cette vie future une bien faible lumière ; elle soulève même des objections redoutables ; elle nous montre, comme pour se railler de nos espérances, le cadavre rigide des nôtres et près de se confondre avec la poussière de la terre. Nous avons beau prêter une oreille attentive aux motifs que l'intelligence nous donne d'espérer, nous n'entendons que des bruits vagues et confus, pas un son clair et distinct. Mais le cœur est plus fort que la raison. Nous aimons les nôtres et, lorsque la tombe s'entr'ouvre pour se fermer sur l'un d'entre eux, nous nous révoltons, nous protestons contre une pareille atteinte portée à notre amour, au nom de l'affection que nous avons pour eux, nous déclarons que la mort est une apparence et que nous les retrouverons au delà du sépulcre. Nous sommes profondément attachés à la vie et nous avons horreur d'un complet anéantissement. Nous aimons la justice et nous pensons qu'un jour elle triomphera, et que ceux qui ont lutté et souffert pour elle jouiront de sa victoire. Cet amour puissant dont nous sommes animés envers tous ceux que nous avons approchés, cet attrait invincible qu'exerce sur nous la loi morale, cet attachement profond à tout ce qui est mouvement et vie, toutes ces passions qui nous font aimer les quelques jours que nous passons ici-bas, se jettent au milieu des idées que suggère l'intelligence et font passer celles d'entre elles qui

leur sont conformes de la simple possibilité à la réalité ; elles les réduisent en croyances. Toutes nos passions représentent le passé et le présent et elles portent en elles l'avenir. Nous serons un jour ce que nous sentons, et nous sentons ce que nous sommes. C'est parce que nous marchons à la vie éternelle que nous y croyons.

L'intelligence met en ordre des faits, psychologiques ou autres, elle les classe, les réfléchit, mais la conclusion qu'elle en tire est indécise, du moins dans l'état où elle se trouve actuellement. Il appartient aux passions de suppléer à son obscurité, de donner un fondement, une base à nos croyances. Celles-ci traduisent donc notre nature, nos instincts, ou plutôt elles ne sont que nos instincts, notre nature consciente, réfléchie. C'est une loi de la pensée, qu'une idée fait surgir à côté d'elle l'idée contraire. Le relatif appelle l'absolu, l'accident la substance, la mort l'immortalité. L'intelligence, lorsqu'elle a rempli son rôle, c'est-à-dire lorsqu'elle a présenté à la conscience de l'homme comme également possibles deux idées contraires, laisse à l'homme lui-même le soin de décider laquelle il veut croire et affirmer.

« L'objet de la philosophie, dit M. Janet (1), c'est la transformation progressive de toutes nos affirmations instinctives, machinales, empiriques, pratiques en affirmations rationnelles, en vérités lumineuses et pures. Pour qu'un tel idéal fût réalisé, il faudrait que l'homme fût pure raison, ce qui n'est pas, et il faudrait que sa

(1) *Philosophie de la croyance. Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1881.

raison fût infinie, ce qui n'est pas davantage . » Se proposer un but que l'on sait, de par la constitution même de l'homme, ne devoir jamais atteindre ne laisse pas d'être étrange. Une philosophie qui tente l'impossible est condamnée d'avance à la stérilité. On ne peut se diviser soi-même et penser en oubliant une partie de soi-même. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, l'homme, lorsqu'il pense, pense avec son être tout entier, avec sa raison, avec ses passions, avec sa volonté même, comme nous le verrons bientôt. Prétendre se réfugier sur les hauteurs sereines de l'intelligence pure et contempler de là avec une majestueuse indifférence les luttes d'en bas est une colossale illusion. Nous ne sommes pas maîtres de ne pas entendre les bruits de la foule; ils montent jusqu'à nous, malgré nous. Nous ne sommes pas pure raison, et c'est pour cela que dans nos croyances, quelles qu'elles soient, la raison n'intervient pas seule; elle a pour compagne le cœur. Le philosophe doit tenir compte de ce fait, s'il veut être philosophe; il doit dans sa théorie de la certitude faire une place et une large place à la passion. Platon mettait à la base de la logique la purification. Nous ne pouvons que l'en louer, s'il entendait par là qu'il ne faut aborder les études métaphysiques qu'après s'être dépouillé de ces passions mesquines, individuelles qui aveuglent; mais s'il a en vue la séparation violente de tout ce qui est en nous sentiment pour contempler plus librement avec les yeux de l'intelligence pure la lumière de la vérité, nous ne saurions accorder qu'il ne soit pas dans l'erreur. Nous ne pouvons sauter par-dessus notre ombre; partout où nous allons, elle nous poursuit. Le

mieux est donc de l'admettre franchement à sa suite, de l'accepter comme compagne.

Vouloir transformer nos « affirmations instinctives en affirmations rationnelles » d'un côté, et ne pas admettre de l'autre qu'en « tant que philosophes nous puissions affirmer au delà de la stricte évidence et autrement que dans la mesure de cette évidence, » nous semble difficile à comprendre. Vos affirmations instinctives ne sont pas évidentes, et en tant que philosophe vous êtes tenu de par votre méthode même de les repousser. Vous devez tout au moins vous demander ce que valent ces affirmations instinctives, à moins que vous ne preniez facilement votre parti de spéculer à l'aventure. Dès lors ne pouvant les justifier au point de vue rationnel pur (car ce serait les expliquer, et vous-même déclarez que c'est là une œuvre impossible), vous serez bien obligé de faire une part à la spontanéité, aux instincts, à la passion. Celle-ci étant à la base de votre système, elle ne vous abandonne plus; elle vous poursuit dans tous vos raisonnements. Quand vous aurez analysé cette affirmation spontanée : la liberté est, quand vous aurez comparé les éléments entre eux pour les enchaîner suivant leurs rapports, vous aurez fait une œuvre rationnelle et, quand vous réussiriez à analyser de la sorte toutes nos autres affirmations instinctives, et même, ce qui est accorder beaucoup, quand vous les réuniriez toutes entre elles et construiriez ainsi le système de vos rêves, aurez-vous pour cela supprimé la passion qui est au début de votre spéculation? La certitude de cette construction gigantesque n'est-elle plus dans la spontanéité même avec laquelle nous en affir-

mions tout d'abord les éléments? Toutes les parties reliées entre elles reposent les unes sur les autres et chacune d'elles a son fondement sur un instinct, en un mot sur un fait primitif qui ne tombe pas sous les lois de la raison. Votre système, si logique qu'il soit, aura donc en dernière analyse à sa base des instincts, des passions : tout en lui ne sera pas raison.

S'il en est ainsi, il est nécessaire, dans une théorie de la certitude, de tenir compte de la part d'irrationnel qui y entre. Nous croyons, parce que nous ne sommes pas intelligence pure. Puisque c'est *nous* qui croyons, il serait bien étrange que nous ne soyons pour rien dans notre croyance. L'intelligence ne croit pas; elle fait défiler devant nos yeux des idées. Celles d'entre elles qui sont conformes à notre nature, qui en sont l'expression, se fixent en nous, deviennent des croyances. Nous croyons ce que nous sommes, tel est le résultat auquel nous a conduit l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer. Mais nous ne sommes pas seulement passion, nous sommes aussi volonté, et celle-ci doit, comme celle-là, intervenir comme élément dans la constitution de nos croyances. C'est ce que nous allons nous efforcer de montrer dans le chapitre suivant.

---

## CHAPITRE V

### LA CROYANCE ET LA VOLONTÉ

« C'est une théorie, dit M. Ravaisson (1), qui assurément mérite considération que celle qui établit entre la certitude et la croyance, entre la croyance et la volonté, une intime connexion. Si, comme disait Platon, c'est le bien qui est le premier principe et la dernière raison, le bien est, en définitive, la règle suprême du vrai. Mais qu'est-ce qui est juge du bien, sinon ce qui est fait pour lui, sinon le cœur? Et pourquoi, par conséquent, ne dirait-on pas, avec Pascal, que c'est le cœur qui juge les principes? Or, le cœur, c'est l'amour, et l'amour vrai et la vraie liberté ne sont-ils pas même chose? » Dans une question aussi grave que celle qui consiste à fixer les rapports de la volonté et de la croyance, la difficulté est de déterminer les limites. Jusqu'à quel point sommes-nous libres de croire ou de ne pas croire? Tel est le problème à résoudre.

Il est hors de doute qu'en fait la nécessité a une très grande part dans nos affirmations, et, dans le chapitre précédent, nous la lui avons faite large, puisque nous avons reconnu que la passion est un élément constitutif de nos croyances. Nous n'hésiterons même pas à admet-

(1) *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 108

tre que, dans la plupart des cas, nous sommes, dans nos jugements, sous l'empire de la nécessité et que bien des hommes n'y échappent jamais. Comment, en effet, se soustraire à l'influence de son propre caractère, du milieu dans lequel on a vécu, de l'éducation qu'on a reçue? Se prétendre libre dans le domaine des croyances, n'est-ce pas être dupe d'une illusion? Est-il même possible de justifier rationnellement une telle prétention? La spontanéité est à la base de tous nos actes, qu'ils soient pratiques ou intellectuels. Cette réserve faite, on peut se demander si nos jugements, en eux-mêmes, en tant que jugements, c'est-à-dire par leurs seules propriétés intrinsèques, s'imposent nécessairement à nous, si nous ne conservons pas une certaine liberté, quelque faible qu'elle soit, par rapport aux entraînements de la passion, si nous ne pouvons pas nous soustraire, dans une certaine mesure, aux exigences des vieilles habitudes de pensée. M. Janet le nie. « Il n'y a pas lieu, selon nous, de confondre l'affirmation et la volition. Il n'y a nul rapport entre ce jugement : j'affirme que la terre est ronde, et cet autre : je veux mouvoir mon bras. Sans doute au moment où je veux, j'affirme mon vouloir, mais mon affirmation n'est pas le vouloir lui-même... Affirmer un fait, sera toujours autre chose que vouloir un acte. Affirmer un fait, c'est dire qu'un fait existe; vouloir un acte, c'est faire qu'il soit. C'est la différence de l'indicatif et du subjonctif... Dans l'affirmation (quand elle est vraie) il n'y a rien de plus que ce qu'il y a dans l'idée. Dans la volition il y a quelque chose de plus : l'existence elle-même, le passage du non-être à l'être, le

changement (1). » Voilà la thèse du déterminisme intellectuel parfaitement formulée. Examinons-la avec attention et peut-être réussirons-nous à montrer qu'elle ne résout pas toutes les difficultés, qu'elle ne tient pas compte de tous les éléments de la question, et ainsi nous créerons une forte présomption en faveur de la thèse de l'intervention du libre arbitre dans nos jugements.

Constatons qu'il est un certain nombre de faits où manifestement la volonté joue un rôle. C'est elle qui choisit l'objet sur lequel l'esprit doit se porter (2), elle le fixe ; elle entoure l'intelligence de précautions pour la préserver de toute erreur ; elle écarte les obstacles qui pourraient s'opposer à son fonctionnement régulier ; elle s'assure si elle remplit bien toutes les conditions nécessaires pour juger sainement des choses ; elle la dirige sur un point unique ; elle lui donne l'impulsion, le mouvement, et, par cette action incessante, elle n'est pas sans contribuer largement à l'élaboration des idées. Pénétrons encore plus avant dans ce phénomène curieux de l'attention. M. Ollé-Laprune le définit l'acte de volonté « par lequel l'esprit est détourné de tout objet et se fixe sur celui-là seul qu'on prétend connaître (3). » Nous ne comprenons pas très bien comment une volonté agissant sur un esprit le fixe sur un objet et le lui fait ainsi connaître. Il y a là une succession d'influences beaucoup trop compliquée. Aussi préférons-nous dire que l'attention est une représentation voulue, en tant

(1) *Traité élémentaire de philosophie*, p. 278.

(2) Voir Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, p. 45 et ss.

(3) *De la certitude morale*, p. 46.

que représentation. Et c'est parce qu'une représentation est voulue, c'est-à-dire est tenue sans cesse présente en nous, qu'elle déroule devant nos yeux, ou, pour être plus rigoureux, qu'elle fait arriver à la conscience tout ce qu'elle renferme. La représentation est-elle d'un objet extérieur, nous découvrons les éléments qui le composent; d'un groupe d'objets, nous déterminons les rapports qu'ils ont entre eux. S'agit-il d'une représentation purement intellectuelle, d'une idée, nous voyons défiler devant nous, suivant des lois fixes, les représentations semblables et les contraires, en un mot, toutes celles qui ont un rapport quelconque avec la représentation voulue, si toutefois celle-ci est voulue avec une assez grande persévérance.

Tous ces résultats, comment les avons-nous obtenus? Sans doute, en eux-mêmes, ils n'ont point la volonté pour cause directe. Nous les avons vus et non point créés. Mais il n'en reste pas moins vrai que, si nous n'avions pas regardé, c'est-à-dire si nous n'avions pas fait acte de volonté, ils ne se seraient pas présentés d'eux-mêmes à nous. Nous ne les aurions pas trouvés, si nous ne les avions point cherchés. Notre jugement dépend donc, dans une certaine mesure, de notre arbitre. Nous sommes libres de faire attention ou de ne pas faire attention, de vouloir ou de ne pas vouloir. Il y a plus. L'attention est la source de la pensée, de la pensée consciente tout au moins, réfléchie; et le centre de l'attention est la volonté. C'est donc par la volonté que nous sommes rendus capables d'abstraire, d'analyser, et, jusqu'à un certain point, de généraliser. Elle fournit les matériaux du jugement. Or, nous le deman-

dons, qu'est-ce qui décide que nous avons poussé l'attention assez loin, c'est-à-dire que nous avons voulu assez longtemps, pour être en droit de conclure légitimement? Plus l'attention est prolongée, plus, l'expérience le montre, d'éléments nouveaux apparaissent et modifient le jugement. Cet effort soutenu que je fais pour tenir suspendue devant moi cette idée, pour l'analyser et grouper autour d'elle toutes les idées qui l'appuient ou l'atténuent, qu'est-ce qui m'oblige à l'interrompre, à l'arrêter? Parce que nous touchons au terme de la pensée? De notre pensée individuelle, par conséquent incomplète, soit; mais de la pensée pure, de celle qui se confond avec l'être, pour parler le langage des rationalistes, comment pouvons-nous le savoir? De ce que *nous*, nous ne pouvons pas aller plus loin, cela ne veut point dire qu'il n'y ait pas d'au delà. Personne ne saurait raisonnablement s'attribuer le privilège d'être arrivé au terme de la connaissance: nul moyen de constater, nul instrument sûr pour vérifier une telle assertion. Les éléments de nos affirmations nous sont donnés par l'attention. Quand pouvons-nous dire que nous les avons tous? Quand nous n'en trouvons plus? C'est là une raison qui vaut pour l'individu qui pense, mais non pour la pensée elle-même. Tous nous ne sommes pas capables de la même force d'attention. Dès lors comment conclure que la mesure d'attention que nous possédons est celle qui tient compte de tous les éléments du problème à résoudre? Nul n'a ce droit. Celui qui tenterait de se l'arroger démentirait sa propre expérience. Car il n'est personne qui, après une attention jugée suffisante, n'ait adopté telle ou telle solution

d'un problème donné, pour l'abandonner plus tard, après un nouvel examen.

L'histoire de la pensée individuelle, comme de la pensée humaine, n'est qu'une longue série de systèmes, c'est-à-dire de jugements successivement abandonnés. Si une théorie disparaît après quelques années de succès, et fait place à une autre théorie, cela vient sans doute de ce que l'auteur de la dernière a poussé plus loin l'attention que celui de la précédente, et est arrivé ainsi à des résultats différents. Cet exemple que donne l'histoire de la philosophie est une preuve décisive de la thèse que nous soutenons, à savoir que nous ne pouvons jamais être certains, d'une certitude objective, que le point où s'est arrêtée notre attention est bien la limite extrême de la pensée. Dira-t-on que cette succession de systèmes est due autant aux éléments nouveaux qu'apporte le progrès des sciences qu'à la force réflexive d'un philosophe? Nous n'y contredisons point. Mais alors le jugement que nous portons a une valeur purement relative. Il ne vaut qu'autant que valent les matériaux dont nous avons fait usage. Un homme réfléchi ne peut pas ne pas tenir compte de ce fait, et, dès lors, son affirmation ne sera plus nécessaire : elle sera libre.

La possibilité de prolonger l'attention apporte donc dans la décision à prendre un élément de doute qui laisse une place au libre arbitre. Nous voulons penser, puis, après quelques instants d'effort, nous décidons que nous avons assez pensé et que nous pouvons formuler notre jugement. C'est donc nous qui nous nous décidons ; c'est nous qui jugeons que notre attention a

été assez soutenue, assez prolongée pour nous mettre sous les yeux tous les éléments de la question ; c'est nous qui nous pensons suffisamment informés et qui, sur la confiance que nous avons en nous-mêmes, prenons une décision, formulons un jugement. Ce n'est point cette décision, ce jugement qui s'impose à nous. Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'abord qu'ils existent, et peuvent-ils exister sans nous, indépendamment de nous ? Rien n'est capable d'arrêter l'attention, acte de volonté, si ce n'est un autre acte de volonté. Nous pouvons toujours regarder, même dans le vide, et si nous cessons de le faire, c'est moins parce que nous ne voyons rien que parce que nous ne le voulons plus. Or, qu'est-ce que juger, si ce n'est arrêter la pensée, suspendre l'attention ? Réfléchir, c'est passer par une succession de jugements qui tous, au moment où ils sont présents à la conscience, sont l'objet de notre croyance. Plus la réflexion est intense, plus la série est longue. Qui nous oblige donc à ne plus réfléchir ? L'intelligence ne s'arrête pas d'elle-même ; une fois qu'elle a reçu l'impulsion, elle poursuit sa route ; elle roule, toujours infatigable, son rocher sans jamais le fixer au sommet ; elle fait dérouler, devant les yeux de ceux qui marchent à sa suite, les possibles en nombre indéfini, mais elle ne mesure pas la réalité. La volonté lui impose un arrêt en lui fixant un but. J'ai pris, par exemple, la résolution de réfléchir sur le problème de la liberté. Mais ce problème ne me laisse pas indifférent. Je désire ou ne désire pas être libre. Suivant l'un ou l'autre de ces désirs, je porte mon attention de préférence sur l'une des deux alternatives possibles : la liberté ou le déterminisme, c'est-

à-dire je cherche, je veux des arguments en faveur de l'une ou de l'autre : car je ne les chercherais pas si je ne les voulais pas. C'est donc un but que la volonté s'impose à elle-même, et, lorsqu'elle l'a atteint, c'est-à-dire lorsqu'elle s'est donné à elle-même des motifs d'affirmer la théorie qui est le but de ses efforts, elle se repose dans la certitude, elle croit. C'est donc à cause du but atteint que dans certains cas la réflexion s'arrête. Autrement elle ne trouverait pas de limite, par conséquent, elle n'aboutirait à aucune affirmation.

Le scepticisme est une preuve vivante du fait que nous avançons. Le sceptique, en effet, est une intelligence toujours en mouvement, une attention toujours tendue, qui demande à la pensée elle-même une décision qu'elle ne saurait lui donner. Il ne s'attache à aucune théorie, parce qu'il ne sait pas vouloir. Il délibère toujours, parce qu'il est incapable d'arrêter sa pensée par un acte de libre arbitre ; il ne la domine pas, il se laisse dominer par elle. La multitude des opinions différentes qui se présentent à lui l'écrase ; il n'a pas le courage d'en faire une sienne. Cette indécision que nous remarquons en lui serait-elle possible si les idées avaient la vertu de s'imposer par elles-mêmes ? Ces jugements qui sont les vôtres et que vous prétendez vous être dictés par la nécessité, d'où vient que d'autres les repoussent ? Les raisons qui militent en leur faveur, vous les donnez, et cependant elles ne persuadent pas vos adversaires, elles n'entraînent pas leur conviction. La nécessité que vous invoquez est donc purement individuelle ; elle n'est pas inhérente aux jugements eux-mêmes ; elle est en vous, dans votre caractère, dans vos

habitudes de pensée. La diversité des opinions, diversité qui persiste même après l'échange des points de vue, en est une preuve décisive. Une nécessité qui ne s'impose pas à tous n'est plus une nécessité. La reconnaissant ainsi subjective, nous ne pouvons avoir en elle une confiance absolue ; nous concevons la possibilité de nous tromper. Dans un tel état d'esprit, quelle décision prendre ? En est-il une qui s'impose d'elle-même ? Comment surmonter ce doute que la réflexion suggère, si ce n'est par un acte de volonté ?

Mais examinons de plus près le phénomène de la certitude, et nous ne tarderons pas à découvrir que nos affirmations peuvent ne pas être le résultat d'une aveugle nécessité. Dans le domaine des sciences, il est deux méthodes qui passent pour conduire au vrai : la méthode déductive et la méthode inductive. La première consiste en jugements analytiques enchaînés dans le raisonnement ; la seconde en généralisations d'observations particulières. Toutes deux, l'une dans le contrôle mutuel qu'exercent les uns sur les autres les savants, l'autre dans l'expérience, trouvent sans doute une garantie sérieuse de leurs résultats. Il n'en reste pas moins vrai que les procédés scientifiques ne sont pas quelque chose d'abstrait qui rend des oracles toujours infaillibles, mais d'incarné et de vivant. Leur bonne application dépend des savants eux-mêmes. Tous n'ont pas à un égal degré l'esprit scientifique, et les résultats qu'ils apportent ne sont pas absolument impersonnels ; ils y mettent quelque chose d'eux-mêmes ; ils ne l'ignorent pas. Aussi se contrôlent-ils rigoureusement les uns les autres. Dans cette vérification mutuelle,

ils n'arrivent pas toujours à voir les mêmes choses, souvent parce que les choses diffèrent en effet, quelquefois aussi parce qu'ils regardent avec des yeux tout autres. Il dépend du savant de bien ou mal analyser, de bien ou mal induire. La dernière querelle de M. Pasteur avec l'Académie de Turin d'un côté, et un professeur distingué de la Faculté de médecine de Paris de l'autre, le témoigne assez. L'éminent chimiste français a vu ses observations contestées par un corps de savants tout entier et par un homme qui a l'habitude des méthodes scientifiques. Qu'en conclure? C'est que l'esprit scientifique est dans une certaine mesure sous la dépendance de la volonté. Il consiste dans l'effort soutenu du savant « au cours de ses expériences et de ses raisonnements, à ne s'estimer certain qu'à bon escient, à n'affirmer, nier ou douter que là où il faut, et conformément à des règles sévères qu'il s'est imposées... » Il met donc « du *sien* dans les résultats en apparence impersonnels qu'il obtient; ses succès dépendent de la rectitude de ses procédés qui *sont siens*, de ses conclusions qui *sont siennes*; et, en dépit de sa disposition ordinaire et souvent illusoire à se croire entièrement subordonné à des faits ou à des motifs indépendants de lui-même, il faut qu'il sache bien que sa certitude est son œuvre, que sa certitude est *sienne* (1). » Tant valent les savants, tant vaut la science. « Observer, dit M. Janet (2), c'est choisir, car celui qui regarde tout à la fois n'observe pas. Observer, c'est idéaliser

(1) Renouvier, *L'esprit scientifique. Critique phil.*, 25 avril 1878.

(2) *La méthode expérimentale et la physiologie. Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1866.

le phénomène qui est devant nous, c'est le changer en pensée. » Nous ne sommes donc pas dans l'observation simplement passifs ; nous sommes aussi actifs. C'est donc nous qui observons, c'est-à-dire qui choisissons, qui changeons les phénomènes en pensée. Nos observations ne peuvent donc être que relatives à nous.

L'histoire des sciences n'est en somme que l'histoire des doutes sur des observations qu'on avait toujours crues justes. Se défier de soi-même est un principe que le savant ne doit jamais perdre de vue. Il doit se tenir en garde contre lui-même aussi bien que contre les autres. Ses affirmations ne peuvent donc être absolument nécessaires. Car elles sont toutes subordonnées à cette condition, à savoir, qu'il a bien observé. Ce doute qui surgit dans son esprit qu'il pourrait, après tant d'autres, se tromper change la forme de ses conclusions. Il conclut, mais il conclut librement. Il consent à ne pas tenir compte des erreurs possibles, il passe par-dessus les doutes de son intelligence ; il se résout à négliger les objections que le souvenir du passé lui présente, il se refuse à les considérer, il ne veut point se perdre dans des recherches longues et pénibles, il n'en appelle point à lui-même mieux informé, il veut aboutir et il se déclare certain, au risque de se tromper, et cela arrive quelquefois. Nous ne voulons point dire par là que les choses se passent ainsi pour tous les savants et tous les penseurs. Mais nous affirmons qu'elles peuvent, et qu'elles doivent se passer ainsi pour tout homme qui raisonne ses jugements.

Non seulement les jugements que nous portons impliquent une certaine confiance en nous-mêmes en tant

qu'individus, mais une foi impossible à vérifier en la parfaite rectitude des fonctions intellectuelles. Prenons l'induction, par exemple. Est-elle possible sans un acte de volonté? Cela nous semble difficile. Lorsque le savant, qu'il soit chimiste, physicien ou psychologue, étudie un certain nombre de faits, il en élimine les caractères accidentels, puis il en formule la loi, c'est-à-dire que de faits particuliers il tire une conclusion d'une portée générale. Mais cette loi est-elle d'une certitude purement scientifique, purement rationnelle? Quand nous constatons un fait, nous ne pouvons faire qu'une chose, constater ce fait. Je pense, donc je pense est la seule formule rigoureusement rationnelle. Le général ne peut être contenu dans le particulier, il ne saurait donc en être induit *nécessairement*. Il y a entre les deux un abîme immense que la raison à elle seule ne peut franchir. Aussi l'école positiviste, qui montre par là la liberté dans laquelle se trouve l'esprit humain à l'égard de la prétendue nécessité de l'induction, se refuse-t-elle à escompter l'avenir; elle se contente de constater les faits et de les classer. Stuart Mill est allé jusqu'à soutenir qu'il n'est pas sûr que les lois qui régissent actuellement le monde le régiront éternellement, et que ce qui nous paraît vrai aujourd'hui le sera encore demain. Que les positivistes et Stuart Mill aient raison ou tort, peu importe! Le fait qui en ressort, c'est que le passage du particulier au général n'est pas nécessaire, que la légitimité en est même contestée.

Ce doute, qui plane aujourd'hui sur l'induction, ne peut pas être dissipé rationnellement. On a beau entasser observations sur observations, expériences sur ex-

périences, on ne triomphera pas de l'espace et du temps, on ne dissipera pas le doute une fois né, on ne fera pas disparaître la possibilité d'une contradiction future. La certitude que l'on obtient dans ce domaine n'est jamais que « la limite préconçue et préadoptée de la probabilité croissante... Elle ne vient pas, comme la certitude naturelle, de l'absence naturelle de contradiction, mais de la prévision d'une non-contradiction à venir probable, très probable, dont la probabilité croîtra avec le temps. La limite n'est jamais donnée; il faut passer à la limite; la raison nous tient en deçà, ce n'est pas elle qui franchit l'intervalle (1) ». Qu'est-ce que la raison nous dit de l'avenir pour le fixer? Pour affirmer qu'une loi, quelle qu'elle soit, du monde ou de l'esprit, est universelle et nécessaire, il faudrait connaître le monde dans tous ses éléments, non seulement actuels, mais futurs, c'est-à-dire embrasser l'infini de l'espace et du temps. Or nous ne le pouvons faire. Pourquoi, dès lors, nous dit la raison, pourquoi prétendre anticiper sur l'avenir? Qui vous assure qu'une loi supérieure ne viendra pas bouleverser les lois actuelles? Car, après tout, le monde évolue, et vous ne savez ce qu'il vous réserve dans les âges lointains. Vous-mêmes, vous n'êtes pas immobiles : vous vous transformez. Quelle certitude avez-vous que votre logique d'aujourd'hui sera celle de demain? Regardez la distance qui vous sépare déjà du sauvage d'autrefois. Quel défi les superstitions de ce dernier jetaient à ce que vous appelez aujourd'hui la raison ! Souvenez-vous du passé et vous

(1) Renouvier, *Le libre arbitre, fondement de la certitude. Critique philosophique*, 5 sept. 1878.

ne ferez plus de votre pensée, telle qu'elle est constituée actuellement, la mesure des choses; vous ne la prendrez plus pour la pensée éternelle. Voilà le langage que nous tient la raison. Ce n'est donc pas elle qui franchit l'intervalle immense qui sépare le particulier du général, mais c'est nous.

Toutes les sciences ont à leur base des premiers principes, et la certitude qu'elles revendiquent ne repose pas directement sur la certitude de ces fondements qui sont les leurs, mais sur ce fait que cette dernière est soustraite à l'examen, est placée au-dessus de toute compétition. La raison est incapable d'en vérifier la valeur. Démontrer, c'est rattacher à un principe. Et quel principe peut entièrement échapper au doute? La réflexion, lorsqu'elle s'exerce sur un objet quelconque, amène avec elle l'hésitation. Loin de faire le jour sur les questions qui lui sont soumises, elle les enveloppe d'un nuage épais, elle n'apporte pas de solution, il faut se la faire. L'impossibilité où nous nous trouvons de démontrer les principes fondamentaux des sciences nous oblige à les accepter comme postulats. Nous demandons aux autres et à nous-mêmes de les considérer comme démontrés, bien qu'ils ne le soient pas. Nous réclamons cette faveur aux esprits trop rigoureux comme garantie de nos démonstrations à venir. Sans ces postulats, dit-on sans cesse, la science ne serait pas sûre. Nous voulons bien le croire. Mais qu'entend-on par là? Veut-on dire que ce motif nous pousse nécessairement à affirmer les postulats des sciences? Comment cela serait-ce? La science, en tant que science, c'est-à-dire comme constituée par des lois universelles et nécessaires,

et non pas comme un simple amas confus de faits actuels plus ou moins bien enchaînés, repose sur des principes généraux. Au nom de quoi affirmerions-nous nécessairement ces principes? Au nom de la science? Mais qui nous contraint d'affirmer le caractère indélébile, éternel de la science? Pourquoi serait-elle immuable dans ses résultats? On en fait une déesse majestueuse, statue toujours la même, dont les pieds reposent sur un fragile piédestal auquel on ne saurait toucher sans renverser la déesse elle-même. Et parce que la déesse volerait en éclats si on touchait au piédestal, est-ce une raison de n'y pas toucher? Il faudrait, pour que l'argument eût des chances de succès, que nous tinssions à elle. Qui nous oblige à lui être attachés? Et si nous sommes libres à son égard, nous le sommes également à l'égard du piédestal. L'argument de l'existence de la science n'entraîne donc pas nécessairement l'adhésion aux postulats, du moins au point de vue purement logique. Il serait beau que la science fût éternelle; mais, de ce que cela serait beau, cela ne veut point dire que cela soit.

D'ailleurs, le cercle vicieux est manifeste. Sur quoi repose la science? Sur les postulats. Et au nom de quoi affirmons-nous les postulats? Au nom de la science. Il y a entre les deux un lien organique. C'est pour cela que l'on peut conclure de l'un à l'autre, et c'est pour cela aussi qu'invoquer l'un comme preuve de l'autre, c'est faire une pétition de principe. Comment sortir d'un tel embarras? La pensée, à elle seule, ne saurait trouver une issue pour échapper au scepticisme. Il ne nous reste donc qu'une ressource, celle de prendre une déci-

sion nous-mêmes, de nous déclarer certains. Un acte de foi est donc à la base de toutes les sciences, puisque toutes reposent sur des postulats.

Mais élevons-nous plus haut encore. Le fonctionnement de la raison même suppose la rectitude de nos facultés intellectuelles. Lorsque nous raisonnons, nous avons confiance en nous-mêmes. Nous nous accordons à nous-mêmes que nous ne sommes pas le jouet d'un malin génie; nous croyons atteindre la vérité. Quelle garantie en avons-nous? La spontanéité avec laquelle nous le croyons? Sans doute, nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de cet élément. Mais de ce que nous affirmons spontanément que notre esprit est parfaitement conformé, nous n'avons nul droit, logiquement, de conclure à la réalité de la chose affirmée ainsi spontanément. Entre la vérité et la spontanéité, il peut exister des rapports, mais il peut aussi ne pas en exister. Comme nous ne sommes pas naturellement infailibles, il est toujours permis de supposer que nous pouvons nous tromper, même dans nos jugements les moins individuels. Il y a des *idola tribus*, et la confiance que nous avons en la rectitude de notre intelligence peut être du nombre. Cette illusion possible suffit pour nous arrêter dans la spontanéité de notre affirmation, nous la faire juger, nous placer au-dessus d'elle, la dominer, et, au lieu d'en recevoir les arrêts, lui donner ou lui refuser la sanction de notre adhésion.

Mais, dira-t-on, l'expérience ne confirme-t-elle pas journellement les revendications de l'intelligence? Nous pensons que le monde existe, et il existe en effet. Nous ne pouvons sortir de nous-mêmes. Nous sommes enfer-

més dans nos représentations. « Comment, dit M. Renouvier (1), chacun sait-il qu'il existe réellement quelque chose en dehors de soi-même ou de ses représentations propres, indépendamment de ces représentations, s'il est forcé d'accorder qu'il n'en sort pas, que s'il pense en sortir, c'est encore en une certaine représentation à soi qu'il pense en sortir, et par conséquent n'en sort pas. » « Il est possible que ce que l'humanité croit ne soit pas vrai, car elle le croit sans preuve », dit Jouffroy (2). On ne peut justifier la raison, le tenter, ce serait se contredire, car ce serait en affirmer à la fois la capacité et l'incapacité. Mettre en doute la raison, c'est lui enlever toute autorité, et par conséquent en rendre la défense impossible. Devons-nous donc avoir en elle une aveugle confiance ? Admettre une chose sans preuve, ce n'est pas précisément agir conformément à la raison. Quelque parti que nous prenions, nous ne sommes pas assurés de n'être pas irrationnels. Lequel choisir ? Les sceptiques se résolvent à affirmer que nous n'avons aucun titre pour prétendre à la conquête de la vérité ; les dogmatiques, au contraire, nous croient parfaitement armés. Ces décisions différentes montrent bien la liberté où nous sommes de suivre ou de ne pas suivre l'instinct qui nous pousse à affirmer la rectitude de nos facultés. Cet instinct est irrésistible, dit-on, et vous n'êtes pas libre de discuter avec lui. Il ne l'est plus, aussitôt que la valeur démonstrative en est mise en doute. On peut lui céder, il est vrai, dans la pratique, mais cela ne veut point dire que, dans l'état de réflexion, on soit entraîné,

(1) *Le postulat et le libre arbitre. Critique phil.*, 29 août 1878.

(2) *Mélanges. Du scepticisme.*

malgré soi, à le laisser intervenir dans la détermination à prendre. Nous pouvons écarter le doute dont il est l'objet, et, si nous le faisons, nous lui accordons notre sanction, et cette sanction est libre.

On parle beaucoup aujourd'hui de l'hypothèse : on commence à lui attribuer une juste importance. Quelques-uns en tirent toutefois, au point de vue de la certitude, des conclusions qui nous semblent illégitimes. Admirez, dit-on, la fécondité heureuse de l'esprit humain. Pas d'expérience possible, donc pas de science possible sans une idée préconçue. D'avance, avant toute consultation des faits, avec nos seules forces intellectuelles, nous découvrons la vérité. Leverrier calcule la position précise que doit occuper à un moment donné telle planète inconnue jusque-là ; des astronomes la trouvent, en effet, à l'endroit indiqué. N'est-ce pas folie, en présence de tels résultats, de mettre en doute la valeur de la raison ? Examinons la théorie de l'hypothèse et voyons ce que nous pouvons en conclure au point de vue du sujet que nous traitons.

« Le savant complet, dit Claude Bernard (1), est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale. 1° Il constate un fait ; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit ; 3° en vue de cette idée il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles ; 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve en quelque sorte placé entre deux observations : l'une

(1) *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 43.

qui sert de point de départ au raisonnement, et l'autre qui lui sert de conclusion. » Un fait est donc d'abord observé. Une idée naît ensuite. Entre le fait et l'idée y a-t-il un rapport nécessaire? En aucune façon. « Car il est des faits qui ne disent rien à l'esprit du plus grand nombre, tandis qu'ils sont lumineux pour d'autres. Il arrive même qu'un fait ou une observation reste longtemps devant les yeux d'un savant sans lui rien inspirer; puis tout à coup vient un trait de lumière, et l'esprit interprète le fait tout autrement qu'auparavant et lui trouve des rapports tout nouveaux. L'idée neuve apparaît alors avec la rapidité de l'éclair comme une sorte de révélation subite; ce qui prouve bien que, dans ce cas, la découverte réside dans un sentiment des choses qui est non seulement personnel, mais qui est même relatif à l'état actuel dans lequel se trouve l'esprit (1). » N'émanant donc pas directement des faits, d'une origine toute spontanée, toute personnelle, l'idée qui naît de l'expérience ne peut donc s'imposer à l'esprit nécessairement comme vraie, elle n'est pas l'objet d'une croyance aveugle, elle ne force pas l'adhésion. Le savant sans doute peut se laisser éblouir par elle. Toutefois, l'enthousiasme dont il est rempli vient beaucoup plus de l'espérance d'une découverte future que de la certitude d'être en possession d'une idée nouvelle. Car il ignore encore si l'idée qui est née spontanément en lui est vraie ou fausse, il reste en face d'elle, maître de lui-même, il la domine, il l'accepte comme hypothèse, c'est-à-dire il la croit vraie, malgré les sujets de

(1) L. c., p. 60

doute qui restent encore dans son esprit ; il conserve à son égard une juste défiance et se garde bien de se laisser entraîner par elle.

Pourquoi cette réserve du savant vis-à-vis de ses propres idées ? Il faut aller en chercher l'explication dans la manière même dont elle se forme dans l'esprit. « L'idée expérimentale résulte d'une sorte de pressentiment de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière. On peut dire, sous ce rapport, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la forme. L'expérience peut seule nous l'apprendre (1). » Le raisonnement, quelque juste qu'il soit, ne suffit donc pas pour constituer la vérité. La pensée, livrée à ses propres forces, ne sait jamais si elle touche l'être, parce qu'elle ne se confond pas avec l'être. « C'est à cause des nouveaux éléments variables et imprévus qui peuvent s'introduire dans les conditions d'un phénomène, que jamais dans les sciences expérimentales la logique seule ne suffit. Même quand on a une théorie qui paraît bonne, elle n'est jamais que relativement bonne et renferme toujours une certaine proportion d'inconnu (2). » Cette proportion d'inconnu que contient toute théorie laisse au savant toute sa liberté : il peut l'accepter ou la rejeter, suivant qu'il le juge bon. « L'esprit humain, dit M. E. Naville (3), produit une foule de conjectures vaines, de même que les arbres de nos forêts produisent un grand nombre de graines sté-

(1) L. c., p. 61.

(2) L. c., p. 284.

(3) *La logique de l'hypothèse*, p. 13.

riles. » Nous ne sommes donc jamais assurés que nos systèmes, même les plus logiques, ne sont pas du nombre de ces vaines conjectures dont la raison humaine est si féconde. Le philosophe genevois étend à toutes les vérités, de quelque ordre qu'elles soient, ce que Claude Bernard dit des vérités scientifiques pures. « Toute vérité est, sous sa forme première, une hypothèse qui n'a de valeur que lorsqu'elle est vérifiée, et qui, lorsqu'elle est vérifiée, devient soit un théorème, soit une loi, soit enfin la détermination d'une classe, d'une cause ou d'un but (1). » Tout, avant la vérification de l'expérience ou du calcul, tout est donc hypothèse. Qu'est-ce à dire? Apparemment que la pensée pure n'est ni vraie ni fausse, et que surtout elle ne s'impose point comme vraie. Loin d'être la mesure de la réalité, elle doit en subir l'influence. Il y a en elle des éléments personnels, nous le savons, et c'est parce que nous le savons que nous n'en suivons pas aveuglément les arrêts. L'esprit humain est indifférent à l'erreur ou à la vérité. L'une n'est jamais qu'une hypothèse démentie, l'autre qu'une hypothèse confirmée.

La vérité, par le seul fait qu'elle apparaît, ne brille pas d'un éclat tellement lumineux qu'il soit impossible de ne la pas voir. Elle peut passer inaperçue. Pour la voir, il faut savoir tout au moins qu'on la voit. La pensée pure n'est pas capable de nous éclairer sur ce point. L'expérience seule, s'il s'agit des sciences physiques, la démonstration s'il s'agit des mathématiques, nous montre où est le vrai, où est le faux. L'esprit hu-

(1) *La logique de l'hypothèse*, p. 13.

main peut prendre l'un pour l'autre, sans en avoir conscience.

La vérité, en tant que vérité, s'impose si peu à l'homme que lorsque Leverrier, se fondant sur le calcul, indiqua l'endroit précis où devait se trouver à une époque fixe une planète jusqu'alors inaperçue, il ne fut pas sans soulever les railleries de quelques savants d'Allemagne. Et cependant ceux-ci avaient sous les yeux le calcul de l'astronome français et, chose bizarre, ils n'ont pas été inondés de lumière. Il y avait peut-être une part d'inconnu qui leur permettait de mettre en doute la valeur absolue de l'hypothèse de Leverrier. Ils ne l'ont pas jugée la seule capable d'expliquer les perturbations de la planète Uranus. Les faits seuls ont fini par produire en eux la conviction. Une conception, fût-elle vraie, ne s'impose donc pas par elle-même; elle n'est jamais absolument certaine, bien plus, elle est toujours incertaine dans un esprit quelconque. Si elle est confirmée par l'expérience, scientifiquement il est impossible de ne pas l'admettre. Mais la certitude qui naît alors dans l'esprit n'est autre que celle que donnent les sensations immédiates, les faits actuellement perçus, certitude qui n'a jamais été contestée par les écoles sceptiques. Elle n'est pas essentiellement logique, apriorique. Nous sommes bien obligés de céder à la nécessité du fait actuel. Mais si nous voulons nous élever au-dessus de la sensation immédiate, la dépasser et la poser comme indépendante de nous, le doute recommence et avec lui la nécessité disparaît. Une hypothèse vérifiée n'est, à parler rigoureusement, que la prévision d'une représentation qui se produit en effet. Elle ne

nous fait point sortir du monde des phénomènes. Pour affirmer que les conceptions que nous appelons vraies ne sont pas de pures hallucinations, il faut faire acte de liberté. Car la pensée, telle qu'elle est constituée actuellement, ne franchit pas d'elle-même l'intervalle qui sépare nos représentations de la réalité, le phénomène du noumène. Mais laissons ce doute hyperbolique, toujours possible.

Nos affirmations ne sont pas toutes objet d'expérience. Il en est qui échappent complètement à toute vérification expérimentale. Celles-là sont-elles nécessaires? Comment soumettre au calcul l'existence de Dieu, la réalité de la loi morale, la liberté et la vie future? Quelle expérience servira de contrôle à ces idées? La lumière qui brille en elles n'est pas parfaite; elle est mêlée de quelque ombre. Quels faits invoquer en faveur des données premières de la raison? En dehors du phénomène immédiat, nous sommes enveloppés d'une profonde obscurité. Faut-il donc nier la liberté parce qu'elle échappe au contrôle de l'expérience? La science réclame impérieusement le déterminisme, la raison pratique postule le libre arbitre. Quel choix faire entre ces deux prétentions? Les faits ne sont pas là pour nous dicter une décision. Il faut la prendre nous-mêmes, il faut dire résolument avec M. Secrétan (1) : « Je crois à la primauté de la raison pratique et je vote librement en faveur de la liberté. »

Cette nécessité de faire acte de volonté est générale, lorsque nous ne voulons pas nous en tenir aux phéno-

(1) *Le principe de la morale. Revue philosophique*, t. XIII, p. 36.

mènes immédiats. Le regard se trouble, toutes les fois qu'il veut pénétrer l'essence des choses. Que de difficultés soulèvent ces mots : Dieu, monde, loi morale, vie future ! Tout est mystère autour de nous. Comment la conscience a-t-elle pu commencer ? Comment l'univers est-il arrivé à l'état où nous le voyons ? Comment existe-t-il, si toutefois il existe, en dehors de nous ? Que sont tous ces phénomènes qui se déroulent devant les yeux du philosophe étonné ? Sont-ils les manifestations multiples d'une force unique ou les actes d'une volonté libre ? Que sommes-nous nous-mêmes en dehors de nos sensations ? Quelles ténèbres nous environnent ! « Penser, dit-on, c'est unifier (1). » Soit. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Sans doute que toute science consiste à ramener des vérités spéciales à des vérités générales. Mais, comme le fait remarquer avec juste raison M. Herbert Spencer (2), « la vérité la plus générale, ne pouvant être ramenée à une plus générale, ne peut être expliquée. Il est évident que, puisque la connaissance la plus générale à laquelle nous arrivons ne peut être réduite à une plus générale, elle ne peut être comprise. Donc, de toute nécessité, l'explication doit nous mettre en face de l'inexplicable. » « Le progrès de l'intelligence a toujours été double, chaque pas en avant a rapproché à la fois du naturel et du surnaturel... A mesure que la science s'élève vers son apogée, tous les faits inexplicables et en apparence surnaturels rentrent dans la catégorie des faits explicables et naturels. En même temps, on acquiert la certitude que tous les faits expli-

(1) E. de Pressensé, *Les Origines*, p. 105.

(2) *Les premiers principes*, p. 65.

cables et naturels sont à leur origine première inexplicables et surnaturels. Nous cherchons continuellement à connaître, nous sommes continuellement repoussés, et nous rapportons de nos échecs une conviction plus profonde de l'impossibilité de connaître (1). »

Un immense inconnu, tel est le dernier mot de la raison humaine. Comment connaître ce monde d'au delà de nos sensations ? Il nous faudrait pour cela un point fixe. Où le trouver ? La science à ses dernières limites aboutit à l'inexplicable. Si la dernière raison des choses est enveloppée d'ombre, tout l'est. La certitude n'est donc pas absolue. « Elle est un état et un acte de l'homme... à proprement parler, il n'y a pas de certitude ; il y a seulement des hommes certains. Ce devrait être une maxime universellement reçue, que tout ce qui est dans la conscience *est relatif à la conscience...* L'homme par rapport à l'objet quelconque de sa pensée est certain, s'il le comprend de toute l'étendue de son intelligence et se sent porté par un instinct puissant animé d'une volonté immuable en l'affirmant, et se complaît dans cette affirmation entièrement et sans réserve. Maintenant serait-il possible que la chose ainsi aimée, comprise et voulue de toutes les forces de la conscience, n'existât point comme la conscience la pose ? Oui, dira le savoir : oui, à l'extrême rigueur et dans tous les cas, attendu que la vérité relative à l'homme est une vérité humaine, et la vérité relative à l'individu, une vérité individuelle. Non, dira le croyant, fort du sentiment qui le possède (2). » Les catégories de

(1) Herbert Spencer, *Les premiers principes*, p. 93 et ss.

(2) Renouvier, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 152.

l'intelligence, les instincts de notre âme, la volonté qui décide sont nôtres, et c'est pour cela que la certitude, loin de nous être donnée du dehors, est notre œuvre. Elle est notre œuvre, la réflexion nous l'apprend. Nous pouvons donc toujours en mettre en doute la valeur objective. Nous sommes certains. Qui nous prouve que notre certitude répond à quelque chose de réel et n'est pas une simple forme de nous-mêmes, un état purement subjectif ? La certitude où nous sommes de n'être point victimes d'une illusion ? Nous n'avons d'autre garantie que notre affirmation personnelle. Nous pensons ne point nous tromper, mais cela ne prouve pas que nous ne nous trompons point en effet. La certitude n'a pas de signe externe qui la fasse reconnaître d'une façon incontestable. Nous réfléchissons, puis nous arrêtons la réflexion, alors qu'il serait possible de la prolonger, nous prenons une décision, que, pour des motifs bons ou mauvais, mais que nous croyons bons, nous jugeons certaine (1).

Etre certain, c'est se penser certain, c'est se déclarer par un acte de volonté, de liberté, certain. M. Janet pense qu'il n'y a pas de rapport entre une affirmation et une volition : l'une n'est à ses yeux que la constatation d'un fait ; l'autre, au contraire, est la création d'un fait. Il ne voit pas d'acte de volonté dans ce jugement : la terre est ronde. Il y a là, nous semble-t-il, une confusion. S'il s'agit des sensations immédiates et successives qui se fondent en une seule que nous appelons la rotondité de la terre, nous ne pouvons pas ne pas constater qu'il

(1) Renouvier, *Le libre arbitre, fondement de la certitude. Critique phil.*, 5 septembre 1878.

y ait en nous cette représentation que la terre est ronde. Dans ce cas pas de contestation possible : les sceptiques eux-mêmes l'accordent. Mais quand nous affirmons que la terre est ronde, il y a plus que la constatation d'un phénomène de conscience. Nous affirmons que la rotondité de la terre n'est pas une simple modification de nous-mêmes, mais est un fait objectif qui existe indépendamment de nous. Or, sur quoi se fonde notre affirmation ? Sans doute sur la confiance que nous avons en la rectitude de nos facultés, sur nous-mêmes en somme. Rien ne prouve que nous ne soyons pas sous le coup d'une illusion. Le doute est donc possible ; il n'y aurait aucune absurdité à retenir son jugement. Les sceptiques le font. Ce doute que soulève la pensée, comment le faire disparaître si ce n'est par un acte de volonté, quelque facile qu'il soit ? Pour maintenir notre certitude qui tend à être atténuée par le soupçon d'une erreur possible, il faut prendre une véritable résolution, la résolution de ne pas tenir compte de tous les doutes que suggère la pensée.

Nous ne créons pas l'objet de l'affirmation. Quand nous disons que Dieu est, nous ne faisons pas que Dieu soit, s'il n'est pas. Mais ce jugement, en tant que jugement, c'est nous qui le formons ; il ne descend pas du ciel par je ne sais quel pouvoir magique ; il est notre œuvre. C'est parce que nous voulons juger que nous jugeons. C'est parce que nous voulons être certains que nous le sommes. M. Janet dit : « Dans l'affirmation, il n'y a rien de plus que ce qu'il y a dans l'idée ; dans la volition, il y a quelque chose de plus : l'existence elle-même. » Cependant, quand je dis : Je veux mouvoir

mon bras, je ne suis pas obligé de le mouvoir immédiatement ; je puis mettre entre la volition et le mouvement un intervalle de temps quelconque. Qu'est-ce à dire ? Sans doute qu'il peut y avoir acte de volonté sans passage immédiat du non-être à l'être. De plus, est-il bien sûr que dans une affirmation il n'y ait rien de plus que dans l'idée ? n'y a-t-il donc aucune différence entre une idée possible et une idée réelle, au sens psychologique de ces mots ? Je réfléchis en ce moment à la liberté ; je la conçois comme possible et je dis alors : Il est possible que je sois libre. Je prête plus d'attention à la raison pratique. La morale me paraît digne de considération et j'affirme alors que je suis libre. Ces deux jugements sont-ils donc absolument identiques ? La vérité affirmée, c'est-à-dire posée par une conscience humaine, la vérité connue n'est pas semblable en tous points à la vérité objective, telle qu'elle existe en dehors de nous. La première renferme quelque chose de plus que la seconde, à savoir, notre adhésion, notre affirmation, notre conviction. Et adhérer, affirmer, être convaincu, qu'est-ce autre chose, sinon faire passer une idée de l'état de simple possibilité à celui de réalité ? Il y a donc une véritable création. Si nous ne créons pas la chose, nous créons tout au moins la certitude que nous en avons. Celle-ci n'est pas en effet une déesse qui daigne se montrer à quelques privilégiés. Il faut la chercher pour la trouver. Il faut faire effort. Elle est un état d'esprit que nous constituons. Sans doute, elle a à sa base des motifs, mais ces motifs sont les nôtres.

M. Janet définit l'acte volontaire, une résolution ac-

compagnée d'efforts (1). » Eh bien, en matière philosophique, est-il possible d'être certain sans passer par-dessus des doutes sérieux ? Pour en triompher, il faut faire, semble-t-il, effort. Nous pouvons toujours, dans le domaine de la spéculation pure, prolonger la réflexion, d'autant plus que des arguments militent toujours en faveur de la thèse contraire. L'arrêter, c'est être certain ; et nous ne pouvons le faire que par un acte de volonté. Il faut prendre une résolution, celle de ne pas continuer davantage notre examen, et cette résolution est toujours accompagnée d'un effort par lequel nous triomphons de la part d'inconnu que renferme toute question spéculative. Nous trouvons donc dans l'affirmation philosophique tous les éléments de l'acte volontaire.

La vérité ne se présente pas à nous d'elle-même : il faut la conquérir. Rien ne nous contraint de la chercher. Mais si nous avons cette noble ambition, il faut, pour la trouver, vouloir pour employer les procédés scientifiques, vouloir « pour écarter tant d'idées qui nous agréent, mais qui n'ont pas de valeur intellectuelle ; il faut vouloir pour attendre que la vérité nous apparaisse, et ici, s'il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir, on ne peut du moins que si on veut ; il faut vouloir surtout et vouloir longtemps pour nous assurer par la méditation et par l'expérience que les synthèses auxquelles notre esprit s'arrête ne sont pas des jeux de l'imagination, mais représentent cette vérité qui ne dépend pas de nous et qui est la même pour tous les esprits. La vérité

(1) *Traité élémentaire de philosophie*, p. 278.

n'est pas relative à notre esprit individuel, mais la connaissance que nous en avons est relative à notre volonté, elle est notre œuvre personnelle et libre (1). » Il faut, pour connaître la vérité, être dans un état perpétuel d'effort. Lorsque nous l'avons trouvée, il faut encore savoir l'accepter, lui donner ce que M. Ollé-Laprune appelle notre consentement (2), c'est-à-dire ne lui point résister, mais nous donner à elle tout entiers. La possession de la vérité est la récompense d'une volonté toujours soutenue; elle demande une perpétuelle défiance de nous-mêmes; elle suppose le désir incessant de faire un bon usage des facultés dont nous disposons, de ne pas prendre nos préjugés pour des principes incontestables, de nous garder d'être dupes de nous-mêmes. Nous sommes responsables, pour une large part, des résultats où nous arrivons. Car « penser est chose naturelle; bien penser dépend, en une certaine mesure, de notre libre arbitre : il y a du mérite à bien penser, et si l'on pense mal, c'est une faute (3). » C'était aussi l'avis de Descartes.

M. Janet croit fermement au libre arbitre; d'un autre côté, il maintient la nécessité de nos jugements. Ces deux théories nous semblent difficilement conciliables. Une action n'est jamais sans motif. Nous nous résolvons à agir de telle façon plutôt que de telle autre, parce que nous pensons que la résolution à laquelle nous nous arrêtons est la meilleure. Le motif est donc en somme la raison d'être de notre action. « C'est parce

(1) V. Brochard, *L'erreur*, p. 175.

(2) *De la certitude morale*, p. 64 et ss.

(3) Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, p. 375.

que nous jugeons tel plaisir plus vrai qu'un autre que nous le choisissons », répond fort bien M. Janet à ceux qui prétendent que l'homme suit toujours le plaisir le plus vif. Quelle conclusion en tirer ? C'est qu'entre le jugement et l'acte il y a un rapport nécessaire, et que si l'un est fatal, l'autre ne peut pas être libre. Ils sont indissolublement unis. Nous n'agissons jamais sans raison, et si nous nous arrêtons à tel ou tel parti c'est parce que nous portons tel ou tel jugement. Pour établir l'indépendance de l'un à l'égard de l'autre, il faudrait démontrer que, les motifs ne changeant pas, les actions peuvent ne pas être les mêmes. La chose est fort difficile. Ceux qui suivent la voie du plaisir plutôt que celle du devoir jugent apparemment qu'après tout la première est la meilleure solution du problème de la vie. Tout acte d'intelligence n'est pas simplement représentatif ou contemplatif. Il a toujours une double face ; il est à la fois connaissance et émotion. « Son énergie (1), ses affaiblissements, ses intermittences sont l'énergie, l'affaiblissement, les intermittences de l'émotion. » Plus une idée est sentie, plus elle tend à se réaliser. Pour en arrêter la réalisation, il ne suffit pas de ne la pas vouloir, c'est-à-dire de lui opposer une force négative, il faut, à l'aide de la volonté, faire surgir des idées contraires capables de lui résister.

Lorsque, par exemple, nous nous arrêtons indécis entre le plaisir et le devoir, comment triomphons-nous de l'un ou de l'autre ? En faisant appel à des motifs qui atténuent la force de l'un pour accroître celle de l'autre.

(1) Taine, *L'intelligence*.

C'est un fait que chacun de nous peut observer que, lorsque nous sommes sur le point de céder aux instincts inférieurs de notre nature, la majesté du devoir perd de son éclat : elle n'apparaît plus aussi brillante que précédemment. Les charmes de la passion nous ont séduits. Au fond, nous voulons lui donner pleine et entière satisfaction, et parce que nous le voulons, nous voyons les raisons se presser en foule pour justifier notre coupable faiblesse. Au moment où nous succombons, l'obligation de résister a disparu et a laissé à la passion toute liberté de se satisfaire. La violation de la loi du devoir n'est pas simplement contemporaine de l'action : elle remonte plus haut. Elle commence à l'instant précis où la loi morale perd de son autorité, et s'efface devant les sophismes de la passion. Pour rendre un acte mauvais possible, il faut tout d'abord étouffer la voix de la conscience. Prendre une résolution, c'est évoquer les motifs qui la légitiment. Les déterministes sont dans le vrai, lorsqu'ils soutiennent qu'il y a un rapport de nécessité entre l'une et les autres. Mais ce qui n'est point nécessaire, ce qui dépend de nous, c'est précisément la présence des motifs dans la conscience. Il y a donc entre l'action et le jugement un lien intime. La liberté de l'une ne peut donc pas être maintenue à côté de la nécessité de l'autre. Ils forment un seul et même acte avec une seule et même cause.

M. Renouvier, après Jules Lequier, pose définitivement deux hypothèses : celle de la liberté de l'acte mental, et celle de la nécessité de l'acte mental. Supposons la première vraie. Que devient la certitude ? En présence des doutes que soulève toute théorie, des con-

traditions de la pensée dans un même homme et dans des hommes différents, des variations de toute sorte, nous pouvons user de notre liberté pour nous abstenir de porter aucun jugement et nous garder de toute affirmation. Nous nous résignons à n'être jamais certains, à douter sans cesse, à chercher toujours sans espoir de trouver. Dans la pratique, rien ne nous empêche de nous conformer à nos impressions, à la coutume, « excepté en ce qui est de croire que nous savons quelque chose ». Mais ce n'est pas là la seule solution possible. Usant de la même liberté, nous pouvons « mettre fin aux doutes et aux difficultés par un vouloir réfléchi, par des décisions prises sous l'influence des motifs de juger qu'on juge les meilleurs *en ce parti pris de juger* (1). » Nous affirmons ainsi la liberté au moyen de la liberté, et la chose semble naturelle.

Supposons maintenant que la seconde hypothèse soit la vraie. Les difficultés sont alors énormes. Nous aboutissons à ce résultat singulier qu'il y a des affirmations contradictoires également nécessaires comme celles de la liberté et de la nécessité. « Si tout est nécessaire, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables et indiscernibles, la distinction du vrai et du faux manque de fondement, puisque l'affirmation du faux est aussi nécessaire que celle du vrai (2). » « Si s'instruire, se corriger n'est qu'échanger une représentation nécessaire contre une autre qui l'est également ; si le jugement du tiers qui compare ces deux représentations

(1) Renouvier, *Le libre arbitre, fondement de la certitude. Critique philosophique*, 5 sept. 1878.

(2) Renouvier, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 417.

et les apprécie n'est encore que sa représentation nécessaire à lui, sans qu'aucune de ces représentations puisse jamais être rapportée à la chose même, on se demande en quoi peut consister la supériorité de l'opinion d'aujourd'hui sur celle d'hier, comment on peut définir la différence entre l'erreur et la vérité (1).» M. Delbœuf exprime les mêmes doutes (2). Quel moyen avons-nous en effet de distinguer cette affirmation : tout est nécessaire de sa contradictoire si toutes deux sont également nécessaires? Entre deux idées nécessaires laquelle est vraie, laquelle est fausse? Si les conclusions auxquelles j'aboutis me sont imposées par une force qui m'est étrangère, si je n'en suis pas dans une certaine mesure la cause, je ne vois pas pourquoi je recommencerais à nouveau l'examen de mes propres opinions pour les conformer à celle des autres. Supposé que je change d'avis, pour être victime d'une autre nécessité, suis-je plus assuré d'être dans le vrai? Dès lors nous ne voyons pas pourquoi nous ferions un nouvel effort pour examiner le sentiment d'autrui. « La croyance au déterminisme intellectuel briserait évidemment le nerf de l'esprit (3). »

De plus, comment prouver que ceux qui ne pensent pas comme nous sont dans l'erreur? « Une erreur nécessitée n'est pas une erreur : par exemple, si les anciens devaient fatalement juger la terre immobile, rien ne nous autorise à croire que, de leur temps, elle ne

(1) Ch. Secrétan, *Le principe de la morale. Revue philos.*, t. XIII, p. 37.

(2) *Déterminisme et liberté. Revue philosophique*, t. XIII.

(3) Charles Secrétan, *L. c.*

l'était pas; car pourquoi les lois de la nature changeraient-elles moins que celles de la pensée (1)? » D'après la théorie déterministe les variations de l'intelligence sont nécessaires; aujourd'hui, je pense telle chose, demain telle autre et cela fatalement. Quelle garantie avons-nous que les erreurs du passé n'étaient pas des vérités? Pourquoi la nécessité qui est dans la nature, comme dans la pensée, ne produirait-elle pas, comme celle-ci, des formes différentes, contradictoires même? La vérité d'aujourd'hui pourra être ainsi erreur demain : elle est relative à l'état actuel de notre esprit. Telles sont les conséquences du déterminisme intellectuel. M. Fouillée ne veut pas les avouer et, aux objections précédentes, il répond que « nos opinions, fussent-elles nécessaires au moment même où nous les avons, ont toujours un double contrôle : les faits mêmes d'expérience et les lois de la logique, en d'autres termes les nécessités du dehors et les nécessités fondamentales du dedans (2). »

Ce contrôle a sans doute une très grande valeur dans les sciences physiques et dans les mathématiques. Car, dans ce domaine, une hypothèse peut toujours être vérifiée par la comparaison avec les faits actuels ou par l'épreuve du calcul. Encore les lois, dans leur application universelle, ne sont-elles pas l'objet d'une vérification immédiate : elles ne sont, en logique stricte, que probables. Mais les questions de philosophie ne se prêtent pas au contrôle de l'expérience. J'affirme que je suis libre.

♦ (1) Delbœuf, *Déterminisme et liberté*. *Revue philos.*, t. XIII, p. 611.

(2) *Expédients en faveur du libre arbitre*. *Revue philos.*, t. XIV, p. 589.

Quelle observation expérimentale pourra démontrer la justesse ou la fausseté d'une telle affirmation? Parlez-vous des lois de la logique? Laquelle d'entre elles l'appuiera ou l'atténuera? Voilà plus de trois mille ans que les problèmes que soulève la philosophie sont posés. En est-il un seul sur la solution duquel on soit d'accord? Et cependant les lois de la logique ne datent pas d'aujourd'hui. Malgré cela, chacun, dans ce domaine, croit les résultats qu'il a obtenus seuls bons, malgré les résultats contraires d'autrui. Comment, avec l'hypothèse de la nécessité, distinguer, dans le domaine de la spéculation pure, l'erreur de la vérité? A cela M. Fouillée répond : « De ce que le myope ne voit pas les étoiles que voit l'homme doué de bons yeux, il en résulte que leurs deux états sont, pour parler le langage de M. Renouvier, indiscernibles (1). » Sans doute nous pouvons constater que l'un voit une chose et l'autre une autre, et, à ce point de vue purement subjectif, nous discernons fort bien la différence des deux états. Mais s'il s'agit de la vérité objective, qui jugera que l'un a de bons yeux, l'autre de mauvais? Personne ne consent volontiers à être myope. Celui qui prétend être clairvoyant n'a au fond que sa prétention pour garantie. La vérité ne marque pas ses élus d'un signe particulier que les plus sceptiques puissent reconnaître à première vue, et celui qui pense en être le favori peut être sous le coup d'une immense illusion. En somme, comme le dit fort bien M. Renouvier (2), il est « un croyant, un mystique dans quelque draperie de science qu'il essaye

(1) L. c., p. 590. Note.

(2) *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 344 et 347.

de s'envelopper. » « La contradiction règne ; les mêmes assertions, de souveraine portée, se produisent et se combattent de siècle en siècle, depuis que l'humanité réfléchit et possède son histoire. Qui donc a qualité pour faire entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal qui en dépendent, un départ qui est toujours à recommencer ? Vous qui tenez fatalement pour le vrai actuel, qu'inventerez-vous qui confonde mon erreur actuelle, dans laquelle je persiste fatalement ? Sur la question de la nécessité, qu'est-ce qui vous garantit, à vous qui affirmez, la supériorité de la vérité présente, sur moi qui nie ? Je proteste pour la liberté, et ma protestation, si elle n'est à vos yeux que celle d'une fatalité qui se croit libre, c'est précisément alors qu'elle doit vous paraître invincible. »

Si donc deux affirmations contradictoires sont également nécessaires, on ne peut conclure, au point de vue objectif, avec quelque sûreté de la vérité ou de la fausseté de l'une ou de l'autre. Du point de vue de la liberté au contraire, nous savons que c'est nous qui nous trompons, et l'erreur n'est plus nécessaire. Nous pouvons toujours suspendre nos jugements, les soumettre à une nouvelle épreuve, les comparer avec ceux d'autrui, les modifier si nous le jugeons bon. Nous pouvons aspirer à connaître la vérité ; elle n'est plus le partage de quelques élus ; nous ne courons pas le risque d'être voués fatalement à l'erreur. Libres, nous nous défilons de nous-mêmes, nous tenons compte des conclusions de nos adversaires, nous les examinons avec attention pour y découvrir des lambeaux de vérité, nous revisons nos propres affirmations, nous les con-

trôlons sans cesse : la liberté dont nous jouissons en est un motif permanent. Mais où est le critère ? dira-t-on. « Le critère de la vérité objective n'y peut être qu'un idéal ; mais cet idéal est intelligible. C'est le concert des esprits obtenu par le sincère effort de chacun d'eux pour étendre et pour ordonner le champ de ses représentations. La possibilité de cet accord implique l'homogénéité foncière des intelligences (1). » Dans le domaine des sciences, y a-t-il en effet d'autre critère que celui de l'identité des résultats acquis par les différents savants ? De même tout philosophe doit réfléchir au problème de l'existence, en fixer avec soin les données, puis formuler un jugement, le comparer ensuite avec celui auquel ont abouti d'autres penseurs, le modifier dans la mesure qu'il croit juste : telle est son œuvre. Persuadé que sa certitude est sienne, il se garde bien de croire qu'il est le confident de la vérité, l'organe unique dont elle s'est servie pour se faire connaître ; il a l'esprit toujours en haleine et ne pense pas blesser la majesté du vrai éternel en changeant quelquefois d'avis. Quand tous les penseurs seront d'accord sur un point, ce point sera acquis à la science.

Sans doute ce contrôle mutuel n'aura pas pour résultat une certitude purement objective, mais subjective en somme et morale. Pourquoi en gémir ? elle est la seule possible. Il faut avoir le courage de s'y résoudre. Avec l'hypothèse contraire, nous sommes tentés de voir dans la nécessité avec laquelle nous croyons qu'une idée s'impose à nous une preuve de l'absence de toute

(1) Ch. Secrétan, *Le principe de la morale*. *Revue philos.*, t. XIII, p. 38.

erreur dans notre étude. Nous nous enfermons dans des systèmes, nous nous abstenons de chercher de nouveau, nous devenons intolérants; nous jugeons nos adversaires de mauvaise foi, nous les mettons au ban de l'humanité. La liberté de nos jugements ne va pas sans une juste mesure de doute, et avec elle naît le support mutuel, la tolérance, le désir de s'entendre; quand un tel désir existe, l'union n'est pas loin de se faire. Croyons donc librement à la liberté.

---

## CONCLUSION

---

En dehors du fait actuel, du phénomène immédiatement perçu, il n'y a pas de certitude absolue, pas d'idée qui s'impose, pas de nécessité. Nous croyons, parce que nous avons des instincts et parce que nous voulons. La réflexion nous conduit à ce résultat. Elle nous a montré, en effet, que sur tout un doute, quelque faible qu'il soit, est toujours possible. Ce doute nous arrache aux liens de la nécessité, nous rend à nous-mêmes et nous invite à nous faire notre certitude. C'est le propre de la pensée de détruire les énergies de l'âme, d'étouffer toute spontanéité, de paralyser toute action, de nous faire perdre toute confiance en nous-mêmes. Amiel ne se déclare-t-il pas annulé par l'analyse (1)? Oui, l'analyse sans trêve est un dissolvant redoutable. Elle nous fait toucher du doigt les imperfections de notre nature, elle nous montre que nous sommes hommes enfin, et que nous ne pouvons pas nous dépouiller de nous-mêmes aussi bien lorsque nous pensons que lorsque nous agissons. Elle réduit à néant plusieurs de nos orgueilleuses

(1) E. Caro, *La maladie de l'idéal*. *Revue des Deux Mondes*, 15 fév. 1883.

prétentions, elle dissipe bien des illusions. Elle nous retient attachés à la terre lorsque nous essayons d'escalader le ciel. Elle nous ramène à nous-mêmes ; lorsque nous sommes tentés de nous élever trop haut, elle nous rappelle que nous ne sommes pas des dieux. On a dit que l'esprit humain va de lui-même au vrai. Elle nous montre que c'est là une illusion. L'erreur nous est aussi naturelle que la vérité. La confiance que quelques-uns ont de vivre par la raison de la vie de l'absolu, de plonger dans l'Être même, elle la dissipe comme le vent les nuages. Elle produit, dans la pratique, l'indécision ; dans le domaine spéculatif, le scepticisme.

Mais si l'analyse nous accable sous le poids des illusions qu'elle nous dévoile, elle nous affranchit, elle nous rend à nous-mêmes. Elle nous permet de nous arracher à la nécessité et de faire acte de libre arbitre. Pour sortir en effet de cet état d'énervement maladif qu'elle cause, un vigoureux effort est nécessaire. Si nous ne voulons pas nous dissoudre entièrement, nous devons nous saisir nous-mêmes, nous posséder par un vigoureux acte de volonté. Incapables d'être certains au sens absolu du mot, il faut nous résoudre à l'être d'une façon relative. Loin d'user nos forces à la poursuite d'une science extrahumaine, le meilleur parti est encore de nous soumettre aux conditions de notre nature, de nous contenter d'une science à la formation de laquelle travaille l'homme tout entier avec ses passions et sa volonté. Notre certitude n'a que nous pour appui, il faut avoir le courage de le reconnaître.

Nous voilà réduits à nous-mêmes ! Quel fardeau d'avoir à prendre parti pour ou contre la vérité ! Quel

sujet de désespoir de se sentir responsable de ses idées comme de ses actions ! Faut-il donc que nous soyons notre unique refuge, et ne pouvons-nous jamais sortir de nous-mêmes et nous attacher à quelque chose qui ne soit pas nous, poursuivre un but où nous ne soyons pas, nous abreuver à une source claire et pure qui ne reflète pas sans cesse notre propre image ! Toujours respirer le même air, toujours avoir pour compagne assidue sa propre ombre, ne jamais saisir l'Être, l'Être lui-même, sans mélange de nous-mêmes, quel sujet de lassitude ! Mais à quoi bon gémir ? Acceptons le sort qui nous est fait. Au lieu de faire de l'impuissance où nous sommes de sortir de nous un sujet de doute, prenons la résolution d'affirmer, de croire quand même. A la science qui nous échappe, il faut substituer la croyance. Mais celui-là seul qui écoute les leçons de l'expérience peut croire, c'est-à-dire être librement certain. C'est parce qu'en effet nous nous rappelons nos défaillances individuelles, nos affirmations démenties, nos doutes, nos erreurs sans nombre, parce que nous avons sous les yeux le flux et le reflux des diverses opinions humaines, parce que nous entendons tous les penseurs revendiquer pour leurs systèmes contradictoires le privilège d'une certitude absolue, parce que l'histoire nous rend témoins de l'antagonisme des pensées, c'est parce qu'enfin nous-mêmes nous avons été victimes de bien des illusions, que nous avons été balottés par tous les vents, secoués par toutes les vagues, que nous abandonnons notre vieille prétention de savoir et que nous nous résolvons à croire. Nous croyons en la pensée humaine ; nous croyons en la valeur de nos

instincts, c'est-à-dire nous leur donnons la sanction de la liberté. Nous n'avons pas la certitude de la science, nous avons celle de la confiance, celle qui laisse dans l'intelligence une certaine place au doute pour le bannir du cœur. Nous restons ainsi humains.

Si la vérité est objet de croyance et non de certitude purement rationnelle, nous allons donc à elle avec l'âme tout entière, avec la pensée, avec le cœur, avec la volonté. Et cela, nous ne l'entendons point dans ce sens superficiel qu'il faut, une fois qu'elle nous apparaît, l'accepter joyeusement et sans contrainte, mais dans ce sens plus profond que la vérité ne peut se constituer, dans une conscience donnée, sans la participation de tout notre être. Nous ne sommes point divisés. Quelque acte que nous produisions, nous nous manifestons en lui tout entiers. Nous ne laissons pas, lorsque nous pensons, une partie de nous-mêmes dans je ne sais quel repli caché de notre âme, c'est nous qui pensons, et *nous*, nous sommes intelligence, passion et liberté. La réalité, telle que nous la constituons, est formée de ces trois éléments.

Il ne suffit pas de concevoir le bien pour l'affirmer, il faut, à côté de la pensée du bien, la passion qui l'appête. Je conçois le bien, je le désire. Cela suffit-il? Nullement. Il faut encore dire qu'il est et le réaliser. Or cela n'est possible que par la volonté. Nous croyons à la justice, parce que nous la pensons, parce que nous l'aimons, parce que nous la voulons, et parce que nous y croyons, nous la réalisons. Nous avons en nous un instinct puissant qui nous porte à vivre, nous avons soif d'une perfection que nous n'atteignons jamais, d'un

bonheur qui nous échappe toujours, et, à cause de toutes ces passions qui sont en nous, nous concevons l'immortalité, nous la voulons, nous l'affirmons vraie, nous la croyons. Qui sait si nous n'y marchons pas, parce que nous l'affirmons ? Sans doute notre croyance peut être trompeuse, puisqu'elle donne prise par quelque côté au doute. C'est un risque, un beau risque à courir. Peut-être notre destinée dépend-elle de notre foi actuelle. Il n'y a rien d'étrange à supposer que l'existence du monde d'outre-tombe dépende de l'attitude que nous prenons à son égard, des conditions dans lesquelles nous nous plaçons dès maintenant. Ce monde supérieur, que nous ne voyons pas, mais que nous sentons tressaillir pour ainsi dire en nous, pourquoi ne le dégagerions-nous pas, par notre croyance, des limbes dans lesquels il est encore enveloppé, et ne l'amènerions-nous pas, de cette façon, à un complet épanouissement ? Peut-être ces aspirations vagues, dont nous sommes remplis, ne sont-elles que les efforts de l'homme futur pour arriver à la vie pleine et entière. Peut-être dans ces soupirs, dans ces élans, dans ces désirs inquiets, dans ces besoins inassouvis que nous surprenons en nous, dans ces prières que nous faisons monter au ciel, dans ces larmes que nous versons sur nos bassesses, dans cette profonde douleur que nous cause la mort des nôtres, dans ces cris de désespoir, dans ces blasphèmes même que nous arrachent les malheurs d'ici-bas, peut-être pouvons-nous lire notre destinée. Pour la réaliser, il faut la vouloir, il faut croire. Croire, c'est agir. Impossible d'affirmer le bien sans faire effort pour l'accomplir. Le scepticisme, c'est la lassitude, c'est l'énervement, c'est la mort. La

croyance seule est une force capable de fonder un monde nouveau. Elle a ses racines au plus profond de notre être. Sortie des entrailles de notre nature, acceptée par la volonté comme but de nos efforts, elle se réalise elle-même en nous, elle est le ferment qui bouleverse tout en nous pour nous transformer à son image. Elle est l'avenir qui fait effort pour devenir présent. Telle est l'origine, tel est le rôle de la croyance au sein de l'âme humaine. Nous ne pouvons pas nous désintéresser de nous-mêmes. Notre croyance est nôtre parce que nous sommes en elle. Elle est l'expression de notre nature, et, comme telle, elle devient à nos propres yeux une autorité. Nous nous refusons désormais, dans l'élaboration de nos idées, à aller au delà, à remonter plus haut. Nous ne sommes plus le jouet de nos impressions fugitives; nous ne sommes plus ballottés entre nos opinions d'hier et celles d'aujourd'hui. Nous ne nous échappons plus à nous-mêmes, nous nous saisissons, nous devenons une personnalité. Nous tenons compte de nos propres idées : elles ne sont plus sans valeur à nos yeux. Nous avons une règle : notre croyance.

Au point de vue philosophique, elle est la synthèse du dogmatisme et du scepticisme. L'un dit : La vérité existe, elle s'impose à nous, elle nous éclaire de sa divine lumière : nous ne pouvons pas ne pas la voir. L'autre, plus prudent, sans nier l'existence de la vérité, se demande si nous la connaissons; il se résout à la chercher sans espoir de la trouver. La philosophie de la croyance tient compte de ces deux affirmations contraires. Sans doute la vérité existe, mais il n'est pas impossible que la raison à travers laquelle nous la con-

templons nous en donne une image infidèle. Toutefois nous ne pouvons savoir de science sûre lequel des deux du dogmatisme ou du scepticisme est dans le vrai. Dans le doute, nous nous prononçons librement, non point nécessairement comme le supposent les partisans du premier, en faveur de la connaissance de la vérité, en faveur de la rectitude des facultés humaines. Nous faisons acte de volonté ; nous consentons à courir le risque de nous tromper.

Nous faisons ainsi de la foi l'essence de l'âme humaine. L'homme n'est pas raison pure, il est sentiment. La vérité ne nous fait pas passer malgré nous sous son joug : elle fait appel aussi à notre confiance. Nous nous sommes laissé souvent duper par les attraits d'une vérité faussement ainsi nommée. Nous hésitons. Elle nous dit de ne pas craindre de marcher à sa suite avec courage. Plus tard nous la reconnaitrons, nous la verrons dans tout son éclat. Nos déceptions sans nombre nous la voilent. Notre vue est affaiblie par une longue obscurité. A mesure que nous avancerons à sa suite, nous la contemplerons de plus près, dans son auguste majesté. Ayons confiance en elle et ne lui demandons pas des titres que nous sommes incapables de vérifier. Entre « je suppose » et « je sais » il est un mot plus grand que l'un et l'autre : c'est « je crois (1). »

La foi est ainsi à la base de la science et à la base de la religion, ces deux grandes manifestations de l'âme humaine. Elles ont toutes deux le même fondement. L'une implique la confiance en la valeur des procédés

(1) A. Schlœsing, *Revue chrétienne*, 1882, p. 215.

de la raison, l'autre suppose que nos instincts, nos aspirations les plus élevés ne sont pas les rêveries passagères d'un être qui se console des infortunes du présent par les chimères de l'avenir. Toutes deux ont la foi à leur origine. C'est ainsi que l'homme tout entier, au moins dans son existence actuelle, marche par la foi et non par la vue. Saint Paul a proclamé cette haute vérité, il y a dix-huit siècles. Les philosophes rationalistes qui veulent nous rendre plus savants que nous ne le sommes, la méconnaissent encore. Le courant de la pensée contemporaine semble devoir bientôt rendre la position qu'ils ont prise impossible à conserver. Nous avons donc bon espoir que la science et la religion cesseront l'antagonisme stérile dans lequel, dit-on, elles se débattent aujourd'hui. La lumière se fera. Il suffit pour cela que la religion n'oublie jamais qu'elle est l'expression de l'âme tout entière et que, par conséquent, elle est essentiellement foi, confiance, amour, et que la science reconnaisse ses origines humaines et ne prétende pas plonger ses racines dans l'absolu. Elle réclame, elle aussi, une adhésion spontanée de notre âme. Elle est religieuse dans ses principes. Elle n'est pas toute lumière; elle n'est pas vue claire et distincte. Il y a de l'obscurité en elle. Au fond tout est foi, tout est religion.

*Vu, le doyen,*

F. LICHTENBERGER.

*Vu et permis d'imprimer,*

Le vice-recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.



## TABLE DES MATIÈRES

---

|                                                   | Pages |
|---------------------------------------------------|-------|
| INTRODUCTION . . . . .                            | 1     |
| CHAPITRE I <sup>er</sup> . L'histoire . . . . .   | 7     |
| CHAPITRE II. Objet de la croyance. . . . .        | 34    |
| CHAPITRE III. La croyance et l'évidence . . . . . | 43    |
| CHAPITRE IV. La croyance et la passion . . . . .  | 70    |
| CHAPITRE V. La croyance et la volonté . . . . .   | 98    |
| CONCLUSION . . . . .                              | 137   |









